الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية

في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الالهي والفيلسوف الربّاني

صدر الدين محمّد الشيرازي

مجدّد الفلسفة الاسلاميّة

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الأول

الطبعة الرابعة

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار احياء التراث العربي

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة في علم الطبيعي

ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم(١) مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها ، لكن اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين :

احدهما ان اكثر احوالها لايبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض.

و ثانيهما ان معرفتها (٢) شديدة المناسبة لان يقع في العلم الالهي و عام

---

١ ـ تاخير مباحث الجواهر عن مباحث الاعراض لايوجب ان يقع معرفتها في العلم الالهي وان اقتضى وقوع معرفتها قريباً من العلم الالهي ومتصلا به ، ولعل المراد ذلك فتامل.
الاستاذ الاستاذ .

٢ ـ قوله معرفتها اى معرفة الجواهر بكونها متبوعة للاعراض شديدة المناسبة لان يقع في فن الربوبيات دون الفلسفة الاولى ، فان ذوات الاشياء واعيانها متبوعة لمفهوماتها فالاعراض نسبتها الى الجواهر نسبة المفاهيم الى الذوات و نسبة العلم بالاعراض الى العلم بالجواهر نسبة الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة الى العلم الالهي الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها فكما يقدم الفلسفة المذكورة على الالهي كذلك قدم المصنف قدس سره علم الاعراض ومباحثها على علم الجواهر ومباحثها الاستاذ محمد اسماعيل .

المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها ، دون ان يقع فى الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة واقسامها الاولية ، فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون :

اما المقدمة : ففى بيان عدد المقولات ، وهى عند الفلاسفة عشرة : الجوهر ، والتسعة الباقية العرضية ، وهى الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل .

و فيها مباحث اربعة ، احدها : اثبات ان كلامنها جنس لما تحته وهو لايظهر الابخمسة امور :

الاول اشتراك الاقسام التى جعلت تحت كل من هذه العشرة فى معنى وما هو اقلما يجب فى الجنس .

الثانى ان يكون ذلك المعنى الذى هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لاتكون اجناسا للموجودات ، اللهم الا ان يكون عنوانات يشاربها الى معانى كلية كما فى الجوهر والكيف

الثالث ان يكون الوصف الثبوتى مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لايكون الافى الوجودات لافى المهيات ، و الوجود غير داخل فى المهيات .

الرابع ان يكون داخلافيما تحتها من الانواع ، لاعراضاً خارجاً **الخامس** ان يكون تمام المهية الجزء المشترك بينهما **و ثانيها** ان هذه العشرة لايوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ، ولم يوجد فى كلام الاقدمين برهان على هذا .

بل الشيخ حكى : ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية ، وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل .

واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد ، وطلب الشيء يستحيل

ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه ، و من الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنساً للسبعة الباقية ، ووافقهم صاحب البصائر (١) وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة وله حجة على الحصر فيها سننقلها اولا ثم نبين وجه الخلل فيها (قال فيها ـ ل) ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في اربع . و هي الاربعة المذكورة قال و اذا اعتبرت الحصر الذى ذكره لاتجده صحيحاً فان الحركة ام تدخل تحت الجوهر لانها عرض و لاتحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدير ولايلزم من كون الشيء متقدراً كونه كماً بذاته وليست بكيف ، فان الكيفية هيئة قارة لاتقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها و ان عرض لها النسبة الى المحل .

عقدة وحل

اقول : هذا الكلام كما يرد ظاهراً على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى ، فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها ، والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولامهية له الا الكون المذكور ، والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية ، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لايجوز ان يكون خارجاً عن مهية الانواع ، فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذى يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية و نوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به .

ثم قال : فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول : المهية

---

١ ـ هو ابن سهلان الساوجي على ما سمعت عن الاستاذ وسئلته عن اسمه فق ما اعلم صحيح .

التى هي وراء الوجود اما ان يكون جوهراً اوغير جوهر وهو الهيئة ، فهي اما ان يتصور ثباتها اولا يتصور ، فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها ، فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة ، واما ان يعقل دون ذلك ، فاما ان يوجب المساواة و اللامساواة والتجزى اولا ، فان اوجب فهو الكم والافهو الكيف ، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم ، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ، ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ،ومن حيث انها لاتحوج الى اعتبار تجزء امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ، ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة ، وساق الكلام في واحد واحد الى آخر هذا الكلام .

بحث آخر معه : اعلم ان النسبة ليست امراً مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ، ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين ،و كل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه ،فلا يمكن اخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنساً او نوعاً محمولا على ما تحتها الا مأخوذا معها جنس ماهي نسبة له او نوعه ، فكون النسبة جنساً اونوعاً اوشخصاً لا يستصح ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة (١) احد هذه الامور .

١- يردعليه ان ماذكره لوتم يقتضى ان يكون ذو النسبة من المقولات السبعة النسبية مقولة و جنسا عاليا حتى يصح ويستقيم جعل نسبته مقولة وجنسا عاليا ، و ليس كذلك فعلى ماذكره لاوجه لجعل اين وهو النسبة الى المكان مقولة اذليس المكان الذى هو ذو النسبة مقولة و كذا لايصح جعل متى وهو النسبة الى الزمان مقولة اذليس الزمان مقولة ، وهكذا القياس في الخمسة الباقية من المقولات النسبية .

المهم الاان يقال : انها اى المقولات تابعة لماهي النسبة له في الجنسية في الجملة، واما كونها مقولة فبالاتفاق والاصطلاح اذ لايوجد لما هي نسبة ذاتي تشترك فيه فتامل فيه .

الاستاذ الاستاذ .

فاذا تقرر هذا فنقول: النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنساً لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب، وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء الى الزمان يصح وقوعها باعتبار اخذها مع الزمان جنساً لكل نسبة يؤخذ معها نوعاً من الزمان، فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعاً لمتى وما يؤخذ معها اشخاص الزمان اشخاصاً مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا اوجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطيء داخل في قوامها لامكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان و لنفس الاجزاء التي لذوات الاوضاع و نفس الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل، وكذا للجوهر باعتبار نسبة الاضافة و كذا لاطراف الملك كالقميص والعمامة، ومنهم من جعل المضاف جنساً للستة الباقية النسبية، والشيخ ابطل ذلك القول بان كون الشيء منسوباً وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك الستة، فان كون الشيء في الدار مثلا هي نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل ايناً.

ثم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول المهية بالقياس الى ماهو فيه من حيث هو محوى و ذلك حاولا من حيث هو اين فقط، بل من حيث هو محوى وذلك حاويه فيعرض له الاضافة، وكما ان كون الشيء بياضاً شيء و كونه لذي البياض شيء آخر، كذلك كون الشيء في مكان شيء و كونه مهية مقولة بالقياس الى غيره شيء آخر، والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي، وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة للطرفين.

و ثالثها انه لامقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بردائتها ولذلك طويناها، (فان قيل): هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة و الآن و الوجود و الشيئية والحركة والاعتبارات العامة و كذلك الفصول

البسيطة ومفهوم المشتقات كالابيض و الحار و امثالهما ، و كذلك الاعدام كالعمى و الجهل (قلنا :) اما الاعدام بماهي عدم فيجب خروجها لان كلامنا من! الامور الوجودية و هي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات ، و كذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر . واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات و الوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت و اما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه و اما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية و اما الشيئية و الممكنية من الامور الشاملة فلاتحصل لها الا بالخصوصيات.

قال الامام الرازي: لقائل ان يقول: ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولايقتضي قسمة و لا نسبة في اجزاء حامله ، و الشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه. اقول : قد علم وجه اندفاعه .

واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم مايقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لايحمل عليهما (١) وحكى عن قوم انهما بطلوا ذلك بان الوحدة مبدء للكم المنفصل والنقطة مبدء للكم المتصل والمبدء خارج عن ذي المبدء والا لكان مبدء نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدءاً الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضاً مبدء الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدء لبعض الانواع ان يصير مبدءاً لنفسه، و حكى عن آخرين

١ـ لايلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غاية مافي الباب خروج النقطة من المتصل والوحدة من المنفصل، قلت : ذلك يكفينا في ابطال هذا المذهب اذلاقائل بكون النقطة كما منفصلا مبدء للمتصل فيكون الوحدة بعكس هذا ومن هنا يظهر بطلان ابطال الشيخ هذا الابطال فافهم و كن من الشاكرين فتحعلي خوئي

انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة ، فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف . وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس .

و **الشيخ قدسلم** خروج هذه الامور عن المقولات العشر ، و ذلك لايناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات ، فالبسائط كنفس الاجناس العالية و الفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين.

و **رابعها** عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلابد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول اوبالعوارض ، وتقسيمها الى العوارض ايضاً قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه يطابق لتقسيمه الى الناطق و غير الناطق وقد لايكون كتقسيم الحيوان الى الذكر و الانثى .

الفن الاول

في مقولة الكم واثبات وجودها و وجود اقسامها و اثبات عرضيتها وفيه فصول .

فصل (١)

في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة مهية الكم المطلق

وهي ثلاث: **الاولى** التقدير والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة انها كم اوذو كمية لابسبب الطبيعة الجسمية العامة او الخاصة .

الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين : احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله ، و يتوهم لكل من الشيئين ايضاً شيئان مثل الاول و

هكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولايوجب لحوقه للجسم تغييراً فيه وحركة له مكانية ، والثانى حدوث الافتراق و الانفكاك و هو عباره عن حدوث هويتين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ، ولابد فى هذا المعنى من حركة وانفعال ، وهذا المعنى من عوارض المادة و يستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم فى مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولايلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعداً لذلك المعنى ، والا لكان كل معد مستعداً لما يعد ، ولا يلزم ايضاً بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يسكن فى مكان فهى لا تبقى مع السكون .

الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدوداً بواحد ، وذلك لانه قد ثبت كما سيجىء ان الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لايجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل وكل جسم صح ان يقال يجب ان يكون انقساماته متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون انقساماته غير متناهية ، وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار .

فاذا تقرر هذا فنقول: كل جسم قابل للتنصيف الى غير النهاية و التنصيف فى المقدار تضعيف فى العدد ، وبالجملة كل تبعيض فى المقدار تكثير فى العدد والعدد غير متناه فى جانب الزيادة وهو منته فى جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه فى طرف النقصان وهو منته فى طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزي فوجب ان يكون لذاته قابلا للتعديد . فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار ، فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد . فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاث لايشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى فى التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لايمكن تعريفها الا بكونها اتحاداً فى الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهى قبول

القسمة ، وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمى ، فالاولى مافعله الشيخان فعرفاه بانه الذى بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عادا ، فهذا صحيح لايختلف فى المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غنى عن التعريف و كذلك العدد غنى عنه .

فصل (٢)

فى الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه

اربعة منها مبنية على نفى الجزء الذى لايتجزى .

فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها فى حد جسميتها ، فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية ، فان قيل: الجسم الكروى اذا انكعب لم يتغير مقداره اذهو مساو لما كان اولا فى المساحة ، فنقول: انك ستعلم ان المساوى قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة ، وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة و الذى بالقوة ليس بموجود بعد .

والوجه الثانى ان الاجسام مشتركة فى الجسمية ومختلفة فى المقادير وهذا المسلك لايحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد ، و اعترض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة فى الجسمية ومختلفة فى المقادير فهى كذلك مشتركة فى كونها متقدرة ، فان كان اشتراكها فى الجسمية و اختلافها فى المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها فى المقادير المخصوصة بعد اشتراكها فى اصل المتقدرية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضاً والمخصوص

عرضاً آخر ، وذلك محال والالزم التسلسل المحال ، كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل بطل ان يكون اصل المقدار موجوداً مغايراً للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام ، فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجوداً مغايراً للجسمية ، اقول :هذا البحث قوى جدا وستعلم وجه انحلاله .

الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدراً للبعض عاداً له وبعضها متقدراً معدوداً بالاخر ، فالمقدر العاد في اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسماً .والايراد المذكور متوجه عليه ايضاً .

الوجه الرابع ان الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه اوزوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير . وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذى لا يتجزى لابتناء التخلخل و التكاثف على نفيه .

الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما ستقيم البرهان عليه و تابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية و اذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه اولى .

والسادس الخط والسطح غير داخلين في معنى الجسم ،لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسماً لا جسما لا جسما لكونه محالا ،فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته و ان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه ، و سيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة . واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق و محاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدواير و الخطوط فيستحيل ان

يتقوم الجسمية بها والالزم تقدم الشيء على نفسه وهومحال .

ولقائل ان يقول : ماذكر تموه منقوض بالهيولى و الصورة فانهما داخلتان في قوام الجسم وقدلايعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عندالعلم بالجسم لاينافي كونهما مقومين له فكك ههنا. والجواب ان من علم الجسم جوهراً مركبامن الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم . و من علمه جوهراً متصلا بلا مادة . فعلم حقيقته و ان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لامن باب المادة وايضا الماصح ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما . فكك اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح ، كان وجوده مغايراً لوجود الصورة .

حكمة مشرقية

ان الذي افاض علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نمهداولاان كل ماهوداخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلابد ان يكون مبادى احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادى ومقومات ومكملات للاخر ايضاً ،وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الاخر فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الاخر ، و لاشبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هوجنس يفتقر الى مقومات فصلية . و مع انضمام الفصول الاولية قديحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذااخذت من حيث هي هي بلاشروط يكون معاني غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى بعدتلك الفصول ، و هكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعد ها ، و الجسمية بالمعنى الذي هومادة يفتقر الى صورة كمالية كالعنصرية و بعد انضمامها الى اخرى كالمنمية و اخرى كالحساسة و اخرى كالناطقة ثم هذه المبادى والمقومات التي في القبيلتين كلها من الاحوال و الكمالات التي كان

الافتقار اليها فى تحصيل الموجود بما هو موجود اوفى الجوهر بما هو جوهر او فى الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل او فى الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذومزاج اوفى النامى من حيث نموه اوفى الحيوان من جهة حيوانية واما المقدار المطلق الجنسى ، فاذا احتاج الى معنى فصلى ، يجب ان يحتاج اليه من جهة كمية و مقدارية ، فلا جرم يتحصل اولا بكونه جسما تعليميا و سطحا و خطا ، فانها من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه فى جهة فيتحصل خطا اوفى جهتين فيتحصل سطحا اوفى جهات فيتحصل جسماً و كذلك كل منها اذا تحصل تحصلا آخر يجب ان يكون تحصله من باب المعانى و الكمالات التى تلحق المقادير بما هى مقادير ، متصلة كانت او منفصلة كالطول و القصر كالعادية و المعدودية والتشارك و التباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك ، فاللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثانى والثالث جميعا .

فصل (٣)

فى تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل

وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل هو العدد لاغير وفى بطلان القول بان القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل ـ فنقول : يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار فى نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار آخر .

فالاول فصل الكم وله تعريفان : احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة .

والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله فى كلا المعنيين .

والثانى وهو المعنى الاضافى و هو ايضاً على وجهين : احدهما كون مقدارين بينهما واحدة تنتهى الى اوية و كتهدى الجسم لا لملاق ، و ثانيهما كون مقدارين

نهاية احدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة ، والمنفصل ايضاً يقابله فيهما جميعاً .

اذا تقرر هذا فنقول : الكم المطلق ينقسم الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله. والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قارة الاجزاء اولا يكون. الاول هو المقدار المنقسم الى ماله امتداد واحد وهو الخط اوماله امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ، ويقال له البسيط ، اوله امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم و هو الجسم التعليمي و هو اتم المقادير لقبوله القسمة الى جهات ثلاث ويقال له : الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق ، لانه ثخن نازل من فوق و السمك لانه ثخن صاعد من اسفل ، و قد ترسم المقادير الثلثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم ، فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما أخذ امتداده، و الجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعاً و انحطاطا ، و ستعلم انه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه اما المتصل الذى لايكون له قرار الذات فهو الزمان ، وتحقيق ماهيته و احكامه موكول الى مباحث الحركة ، لشدة تعلقه بها .

فظهر ان اقسام الكم المتصل اربعة : الخط والسطح والجسم و الزمان ، و منهم من ظن ان المكان قسم خامس ، وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوى عند القائلين بكونه سطحا ، وسياتي تحقيق القول بالمكان ، واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدوداً بواحد فيه او ليس فيه ، واما انه ينفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك ، فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين ، لم تجد حدا مشتركا بينهما ، و الافان كان منها بقى الباقى اربعة ، وان كان من الخارج كانت الجملة ستة ، ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد ، لان المنفصل قوامه من المتفرقات و قوامها من المفردات وهي آحاد ، وكل منها واحد ، فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان اومثلث ، وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بماهو ذوخصوصية ، اذلا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحداً كما علمت في باب الوجود ، فلاشك في ان الوحدات

هی التی یتالف منها لذاتها کمیة منفصلة ، و کم منفصل لذاته یکون ماعدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهی حاملة للعدد بالعرض کما ان کلا منها واحد بالعرض .

و بهذا التحقیق ظهر فساد مذهب من ظن ان القول کم منفصل و جعل الکم المنفصل جنسا لنوعین : قار وهو العدد وغیر قار وهو القول، واستدل علیه : بان القول مرکب من المقاطع ویتقدر بها وهی اجزاء له و کل ذی جزء مقدر بجزئه وهو کم و الخطاء فی الکبری فانه لیس کلما یتقدر بجزء فهو کم بالذات بل یجوز ان یکون له حقیقة اخری ، وقد عرض له اما مقدار او عدد و صار له بسببه جزء یعده و المقطع الحرفی لیس جزئیته الالانه واحد والقول کثیر ، فله خاصیة الکمیة لکونه ذا کثرة لالذاته. کما ان للمقطع خاصة الوحدة لکونه ذاوحدة ، فاذا لم یلتفت الی العارض والتفت الی ذاته من حیث هی کیفیة محسوسة لم یکن القول کمیة ولا کما ولا المقطع وحدة ولا واحداً. والا لکانت الاشیاء کما بالذات وواحداً بالذات . واما الثقل والخفة فالذی غرهم فی تکممهما امران ، احدهما قبولهما للمساواة وعدمها ، و الثانی قبولهما للتجزیة و کلاهما باطل ، اما الاول فلان المساواة فی الکم هو ان یعرض لشیء حد ینطبق علی حد شیء آخر وینطبق کلیته علی کلیة الاخر ، فان انطبق الحدان الاخران قیل له انه مساو وان لم ینطبق قیل لاحدهما انه زاید وللاخر انه ناقص ، و هذا مما یستحیل ثبوته فیهما لان الثقل قوة محرکة اما طبیعیة، و هی من باب الجوهر او المیل الذی هو العلة القریبة للحرکة وهو من باب الکیف، ومحال ان یقع شیء تحت مقولتین بالذات بل لابدان یکون احدهما بالعرض، واما الثانی فلان قبول التجزیة کما یقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك(١)

---

١ ـ والحاصل ان قبول الثقل والخفة للتجزیة انما یکون بالعرض وما هو خاصة الکم هو قبول التجزیة بالذات فبالحقیقة یکون الحد الاوسط فی قیاسهم غیر مکرر فلا ینتج ، ولو جعلت الصغری قبول التجزیة بالذات کانت ممنوعة ، و لو جعلت الکبری اعم مما یقبل—

هو بسبب ان حركته فى الزمان فى نصف المسافة التى للاخر او فى المسافة فى نصف الزمان للاخر فمروض هذا المعنى بسبب تاثيره فى الحركة المتعلقة بالمسافة و الزمان .

فصل (٤)

فى تقسيم آخر للكم وهو التقسيم الى ذى وضع و غير ذى وضع

الوضع يطلق على معان ثلثة :

احدها كون الشيء مشاراً اليه بالحس بالفعل اوبالقوة ، والاشارة تعيين الجهة التى يخص الشيء من جهات هذا العالم كمافى الشفاء ، و بهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع ، وثانيها معنى اخص من هذا المعنى ، وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه فى جهة ، و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع ، وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض فى جهاته ، وهذا الوضع لايقال بالحقيقة الاعلى الجواهر المادية و المعنى الثانى فصل الكم و كانه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقولة ، فكانه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم وان لم يكن الجسم الذى من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات والمكان، لكن الجسم التعليمى له اجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف (١) والى كل منها اذا فرض موجوداً اشارة انه اين هو من صاحبه ، و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالمناسب

--- التجزية بالذات ليشتمل المتجزى بالعرض حتى يتكرر الاوسط لينتج كانت كليتها ممنوعة فافهم (الاستاذ الاستاذ)

١ - المراد بالترصيف هو الافتراق بين الاجزاء فى الوجود والاجتماع فيه فالزمان ليس له وضع لعدم الترصيف ، والاجتماع بين الاجزاء فى الوجود والعدد ليس له وضع لعدم الاتصال وهو ظاهر (الاستاذ الاستاذ)

لذلك المعنى فسمى باسمه، و اذا علمت ذلك فنقول : الكم اما ان يكون ذاوضع اولا يكون، و الكم ذو الوضع ثلثة : الخط و السطح و الجسم و الباقى غير ذى وضع اما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لاوضع له .

والشيخ ابطل هذا الوهم بانه ان عنى الوضع الذى من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك، فانه فرق بين ان لايكون للشىء وضع وبين ان لايكون له وضع قار كما انه فرق بين ان لايكون فى اين وبين ان لايكون فى اين قار، و كما ان الحركة عند التحقيق لاتخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار، فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذى يعتبر فى مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل فى الجسم المتحرك وان تحرك، فان الحركة لايعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذى هو فى الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة و ان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ، ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معانى الطول وهى خمسة ،ومعانى العرض وهى اربعة ومعانى العمق و هى ايضاً اربعة ، لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعى لدقيقة، وهى: انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعنى نفس الامتدادات فهى كم بالذات من نوع الخط وراجعة اليه وان اريد سائر المعانى فهى كميات ماخوذة مع اضافات لاتخرج مفهوماتها عن امور طبيعية، فذكرها فى مباحث الجسم الطبيعى اولى .

فصل (٥)

فيما ليس بكم بالذات وانما هو بالعرض وهو على وجوه اربعة :

فاولها ان يكون امرا موجودا فى الكم مثل الامور التى عددناها و ثانيها

ان يكون الكم موجودا فيـه ، و ذلك اما منصل او منفصل ، فالمنفصل يوجد فى المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد فى الماديات . وهو ظاهر وفى المفارقات عند من ذهب الى ان فى الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادى ، و قد يكون المتصل بالذات متصلا و منفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات و بالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات والايام ، اذلاامتناع فى كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة ، و اما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان ، وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا ، و ثالثها مايكون كمية بسبب حلوله فى المحل الذى حصل له الكم كمايقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله فى محل فى الكم ، و رابعها ان يكون قوى مؤثرة فى اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى : انها متناهية او غير متناهية لالان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة اوعدة اومدة ، و الفرق بين اعتبار الشدة و المدة من وجهين : احدهما ان الزيادة فى الشدة يوجب النقصان فى المدة ، والثانى ان الذى يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة (المدة ـ خ) ربما لايتفاوت فيه بحسب المدة (الشدة ـ خ) .

اذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و اقسامه الاولية فلنشرع فى ذكر احكامه واقسامه .

فصل (٦)

فى ان الكم لاضدله اما المنفصل فلوجوه ثلثة :

احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه و يتقوم بالاقل منه والضدان لايقوم احدهما الاخر ولا يتقوم به و ثانيها انه لايوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد لايقبل الزيادة والاثنان وان كان فى غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لايكون ضده لان التضاد من الجانبين

لكن الالف ليس ضداً له لانه ليس في غاية البعد منه ، وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك ، فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسدوا الا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلاثة، و اما المتصل فليس المقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضاداً للاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلامنها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لابد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده ، والثاني انه لايوجد مقدار في غاية البعد عن الاخر ، والثالث ان موضوعها القريب ليس متحداً .

شكوك وازالات

س: الزوجية كمية مضادة للفردية ج : انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها ، بل هي من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية لانها عدم الزوجية (١) فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد و لان موضوعهما ليس واحداً .

س: الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان. ج : هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لايمكن تبدل احدهما بالاخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لايصير منحنيا الا بانعدام السطح الذى فيه ، فلايمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد .

س: المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان. ج :هما فصلان لنوعي الكم والفصل لايندرج تحت جنسه بحسب المهية و ان اندرج تحته بالوجود ، فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما

١- بل الفردية سلب الزوجية مطلقا ولهذا صح اطلاقها على الواجب بالذات ، فالتقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فافهم . (اسماعيل)

من شانه‌ان‌يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه (١) كالفلك .

س : المساوى ضدالمتفاوت والعظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات . ج : هذه‌اضافات فى كميات‌لاانهافى‌انفسها ومهياتها كميات‌على‌ان امثال‌هذه المعانى يستحيل عروض التضادلها كماستعلم‌فى‌باب المضاف .

س : المكان‌الاعلى‌ضد المكان الاسفل ج : موضوعهما القريب‌ليس واحداً بالذات وامتنع تعاقبهماعلى موضوع‌واحد ، نعم الحصول فـى الفوق و الحصول فى السفل متضادان‌وهما غيرالمكان ، وايضاً المكان بما هو مكان ليس بفوق و لاتحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى ماتحته و كذلك العكس و الامور الاضافية امتنع عروض التضادلها .

فصل(٧)

فى ان الكم لايقبل الاشتداد والتضعف

قالوا: الفرق بينهماو بين‌الازديادوالنقص‌بوجهين :

احدهما : ان‌الزائد على‌شىء فى‌الكم‌يمكن‌ان‌يشارفيه‌الى مثل وزيادةوالاشد من‌آخرفى‌الكيف‌لايمكن فيه‌ذلك .

اقول : ولاحد ان‌يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لما فى‌حدنفسه ، فان الكم فى حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شىء و شىءآخر متباين‌له فى الوجود اوالوضع والكيف ليس كذلك ، ثم‌ان فضيلة شىء على‌آخرمن نوعه او جنسه يجب ان يكون بشىء من بابه فلاجرم كان الافضل فى الكم بـامر متميز فـى الاشارة بخلاف الافضل فى الكيف ، لالان طبيعة الاشتداداقتضت ذلك.

(١) فانه يمكن اتصال‌ابعاض‌كل منها اليما يشاركها فى‌النوع واماالفلك فلايمكن اتصاله‌الى‌جسم‌آخرالا بحسب‌جنسه .

(اسماعيل‌ره)

الثاني : ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد و الاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف .

اقول : وهذا ايضاً فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد و الاشتداد بل هذا امر راجع الى ماهية الكم ومهية الكيف ، حيث لاينتهي احدهما في الزيادة و ينتهي الاخر فيها ، مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعاً ، اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية .

قال الشيخ : في الشفا بعد ان حقق ان لاتضاد في الكم و كذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ، لست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد من كمية اوانقص ولكن اعني ان كمية لاتكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها و لاخط اشد خطية اى اشد في انها ذو بعد واحد من آخر و ان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من آخر اعني الطول الاضافي .

اقول : وهكذا حال الكيف عندهم فان سواداً لايكون اشد في انه سواد من آخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك ، كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير ، فالتفاوت في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون المهيات عندنا ، والوجود بذاته اشد واضعف واتم وانقص كما علمت .

واعلم ان هذين الوضعين اعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم ، فان الجوهر لاضد له و كذا بعض اقسام الكيف لاضد له ، وانما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه .

فصل (٨)

في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلثة :

الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود

حركةمستديرة ، لانا اذا فرضنا خطا غير متناه و كرة خرج من مركزها خطموازلذلك الخط ، فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتاً للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازياله ، فلابد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك محال لانه لانقطة في ذلك الخط الاوفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتاً لكل واحدة من تلك النقطة و المسامتة مع النقطة الفوقانية ابداً قبل المسامتة مع التحتانية ، لان المسامتة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين اوبين الخط الموازى و موضع ميله لانهما كالمبادلتين المتساويتين دائماً فلاجرم لايحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الاويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غيرمتناهية ، استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها اول آن حدثت فيه ، وليس لتلك النقطة المتصلة اول لابمعنى الطرف ولابمعنى آخر .

شك واندفاع

ومن اكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان ، بان حدوث زاوية المسامتة كساير الزوايا من الامور التي لااول لزمان حدوثها ، فلايجب ان يكون لنقط المسامتة نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى ، اذ كل زاويــة حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها ، فلازاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما ، فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي هي توصف بانها اولى نقط المسامتة

اقول : هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حداول يبتدىء وجودها منه متمادياً الى مبلغ كسائر الامور التدريجية الحصول

فعلى وزان حدوث زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة ، بل للخط الذى حدثت من سيلا نها بل لذلك الخط المفروض اولا اول بمعنى طرف يبتدىءمنه النقط المتصلة السمتية ، وان لم يكن لها اوللخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعنى اول الانات الذى حدثت فيه الزاوية ومابازائها من النقط .

البرهان الثاني : لوكانت الابعاد غيرمتناهية لجازان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقى مثلث لايزال البعد بتزائد الى غير النهاية ، فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي ، فيكون غير متناه ايضاً مع كونه محصوراً بين حاصرين ــ هذاخلف . وهذا هو المسمى بالبرهان السلمى و قد شرحناه ومايرد عليه وما يمكن الذب عنه فى شرح الهداية .

البرهان الثالث : نفرض بعد اب غيرمتناه ، امامن الطرفين ، اومن طرف واحد ، و على التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخرو هو د ، فيكون خط جب الغير المتناهي فى طرف ب ، ازيدمن خط دب ، الغير المتناهي فى طرف ب ، بمقدار جد فاذافرضنا انطباق نقطة د ، على نقطة ج ، فلايخلواما ان يمتدامعا الى غير النهاية ، فيكون الزايد مثل الناقص وهو ممتنع ، اويقصر دب عنه فيكون متناهيا فى طرف ب منقطعا وجب ازيد من دب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع اعنى جب متناهيافى جهة ب و هو المطلوب. قال الامام الرازى: وعلى هذاالبرهان شك يعسر حله و هوان تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزايد انمايمكن على احدوجوه ثلثة :

احدها : ان ينحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته اويتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان .

و ثانيها : ان يزداد الناقص او ينقص الزايد حتى يتطابقا فى الطرف .

و ثالثها : ان يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزايد على نهاية الناقص و حينئذ يظهر فى الزائد فضلة لاينطبق بهـا على الناقص بـل يبقى متجافية عنه

ثم لايزال يزيد تلك الفضلة مـن جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر **ثم قال :** فادعاء التطبيق على الوجه **الاول** مصادرة على المطلوب لان الحركة غير ممكن فيما لايخلو مكان عنه و بالوجه **الثاني** لايلزم منه محال اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للاخر ، وبالوجه **الثالث** للخصم ان يقول : يبقى تـلك الفضلة ابداً مع لاتناهي الخطين ولاينتهي الى حيث تزول فاذاً هما يمتدان الى غير النهاية ولايلزم جعل الناقص مساويا للزايد لان تلك الفضلة موجودة ابداً .

اقول : ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلاثة جايز مفيد للمطلوب.

اما على الوجه الاول فحركة الكل اى الزائد و ان سلم انه غير ممكن لكن حركـة الجزء اى الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلى مكانا و يشغل غيره .

واما على الوجه الثاني(١) فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص وانتقاص الزايد لكن يفيد ما هو المطلوب لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط جد ،فالخط الزايد اذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة .

واما على الثالث :فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لانه بما يقتضيه مقدار ج د ، فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تنـاهي البعد المشتمل على تلك الفضلة و على مـا سواها ، وهيهنا براهين كثيرة تركنا ذكرهـا مخافة الاطناب والاسهاب ، لان المطلوب حاصل بمادونها .

اشكالات وانحلالات

فلنذكرها على صورة السؤال والجواب :

١- لايخفى على من له ادنى تأمل مافي الجواب على الوجه الثاني والثالث والعجب كل العجب من جناب المصنف كيف تفوه بهذا الكلام مع كونه صدر الاعلام فتدبر فـي المقام تفهم المرام . (فتح علي خوئي)

س : الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه ، فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الاوليات .

ج : لعل ذلك من بديهة الوهم ، ولا نسلم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم ان الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي، غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر .

س : ان انسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج العالم اولا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك .

ج : لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقداري عنه ، بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك يشبه باحوال مافي عالم المثال .

س : ان العالم لو كان متناهيا ، فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ، ولو قدرنا ازيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع، وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير اوذوات مقادير .

ج : هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به .

س : الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة ، وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم المهية كان مشتركا بين افرادها جميعا ، فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية ، فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت، فيجب الايجاد .

ج : الموانع قد تكون في خارج المهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم مهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك

يمنع ان يكون نوعه الا في شخص واحد .

س : هذا يشكل في جزء من اجـزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امراً حاصلا للطبيعة بالقياس الى اجزائه ، فيحتمل عدم التناهي في اعدادما يشارك تلك الاجزاء .

ج: ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لاجزء له مقداريا لانـه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لاجزء لها بحسب المقدار ، وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذى هي مادة لا بالمعنى الذى هي جنس .

س : الزمان لابداية له ولانهاية له فلايكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية .

ج: لاتناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة ، لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة .

س : المقدار كـالعدد في قبوله اللا تناهي و العظم كـالصغر في قبوله اللاتناهي .

ج: هذا مجرد قياس بلا جامع فلايفيد وهماً فضلا عن الظن فكيف باليقين.

س : كما ان الجسم لاينتهي في الصغر الى مالايوجد اصغر منه و ان كانت الانقسامات كلها لايخرج الى الفعل كذلك لاينتهي الى العظم الى مالا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه .

ج: ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولايصح من وجه اما الصحة فلك ان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلاتزال تنقص من هذا الناقص و تزيد في ذلك الزايـد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل

وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هيهنا الى شيء خارج عن المقوم كماهناك ، فان التزايد امابسبب مادة تضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه اوحيزغيرمتناهو كلاهما محال .

س : الحركة القطعية موجودة عندالحكماء وحركةالفلك غيرمتناهيةعندهم و كلجزء مناجزاءالحركة وهيمتباينةالوجود يوجدمع جسم ومسافة ففيالوجود اجسام بلا نهاية .

ج : هذا غيرمستحيل عندهم انماالمحال وجود اجسام غيرمتناهية في زمان واحد لافيازمنة غير متناهية .

س : ما ذكرتموه (١) منالحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان اليما مضى ، فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى مـا مضى مع كونها غير متناهية .

ج : قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع و ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات و الازمنة او اجتمعت ولا ترتيب لا فيالطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيـادة والنقصان فيها لايوجب التناهي ، وقد اشكل على كثير مـن اهل النظر هذا اذا لم يشترطوافي احتمالهما للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوابسببهافي ضلالات كثيرة ، فمنهم منجحد بقاء النفوس بعد بوارالبدن ، اذلوبقيت لكان عددها كعدد الابدان غيرمتناهيةاذلااولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب الىحقية التناسخ لكون اعدادالنفوس متناهية وهيمتكررة الرجوع اليابدانها، و منهم منذهب الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان اوجبالتعطيل فيصنعالله

---

١ - اى برهان التطبيق فان حاصله ان البعدين الممتدين الى غير النهاية متفاوتان بالزيادة والنقصان لكونهاكلا و جزءاً وكل ماهو متفاوت بالزيادة والنقصان متناه فالبعدان الممتدانالي غيرالنهايةمتناهيان ولايخفى اجراله فيما ذكر منمادةالنقض .

(اسماعيلده)

وجوده حذراً من ارتكاب القول بعدد غيرمتناه في الاشخاص او في الابعاض بوجه من الوجوه ، كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد و الناقص فهو متناه .

والذي يكشف عن هذه الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة و النقصان يكون متناهياً، امامن البديهيات اومن النظريات، والاول باطل ، والالم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ، ومنهم من ركب العالم من اجزاء كرية الشكل لانهاية لها ، ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على ان معلومات الله و مقدوراته لانهاية لها ، و منهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية و الجزء الذي لايتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل ، ومنهم من اثبت في العدم ذواتا غير متناهية و كذلك يعلم بالبديهة ان مراتب العدد غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الآحاد الغير المتناهية بالف مرة ، و الحركات المستقبلة سيما حركات اهل الجنة غير متناهية ، مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان .

واذاضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعاً منعقداً بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوزان يقبل الزيادة و النقصان ، فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا ، فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان و ذلك البرهان لايتقرر الافيما يحتمل التطبيق .

و بيانه : ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لايبقى منه شيء ويبقى من الزايد بعده . وهذا انما يجب ان لوتعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزائدة والالم يجب انتهاء الناقص الى حد لايكون بعده للزائد شيء بازائه منه ، وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز

واحد وكاستحالة وقوع علة و معلول فی مرتبة احدیهما ، فلا جرم اذا شغل جزء من احدیهما بمماسة جزء من الاخرى استحال اشتغاله بعینه بمماسة جزء آخر من الاخرى، وهذا یوجب انتهاء الناقصة الى حد ینقطع و یبقى بعده من الزائدة شیء هو مقدار الزائدة اوعدده ، واما الامور التی لا انطباق بینها الا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط ، فكلما یجعل الوهم من احدى الجملتین بقوته الخیالیة بازاء الاخر من الاخرى یكون عدداً متناهیا لكن یمكن ان یبقى من الجملتین مالا یقوى الوهم بل العقل على استحضاره ، لان عقولنا و نحن فی هذه الدار لاتقدر على افعال وانفعالات غیر متناهیة فلم یظهر الخلف فی البواقی الا بهذا الشرط و اما الشرط الآخر و هو الحضور فسنعلم .

هدایة فی تحقیق معنی اللانهایة فی الحوادث الماضیة و المستقبلة :

اما الماضیة : فاذا قلنا للاشخاص الماضیة انها غیر متناهیة ، فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غیر متناه وهو ظاهر البطلان ، واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غیر متناه ، فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم ، و كل منها اما بمعنی العدول او بمعنی السلب ، فهذه اربعة اقسام .

اما الاول: وهو كقولنا : جملة الاشخاص الماضیة امر له عدد غیر متناه فباطل لان موضوع القضیة امر غیر موجود و ممتنع الوجود ، لان جملة اشیاء كل منها لایثبت مع الآخر استحال وجودها كیف والجملة بما هی جملة لو كانت موجودة فاما فی الماضی او فی الحال اوفی الاستقبال او فی كل الازمنة ، و كل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة .

و كذا القسم الثانی : وهو ان جملة الاشخاص الماضیة امر له عدد غیر متناه فی الذهن، باطل ، لان الذهن لا یقوى على استحضار عدد لا نهایة له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضیة ممتنع الوجود فی الاذهان وفی الاعیان فیستحیل ان یحكم علیه بالاحكام الثبوتیة والعدولیة الا بان یقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضیة بحیث

اى عدد اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولاينتهى فى الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره .

واما القسم الثالث : فهو صحيح اذالحكم السلبى لايقتضى وجودالموضوع ، فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى حد ويكفى لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالى و كذا القسم الرابع وهوالحكم السلبى بحسب الوهم بان يقال : كل مـا يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لايمكن الزيادة عليه واما النظر فى الحوادث المستقبلة فاما فى وجودها واما فى تناهيها و لاتناهيها واما النظر فى وجودها فلاشك انها ليست بموجودة بالفعل بـل بالقوة ، بمعنى ان كل واحد ممكن الوجود فى وقت لاان الجميع يمكن وجودها فى وقت ، واماالنظر فى تناهيها وعدم تناهيها .

فاعلم: انه يصح ان يقال: الاشياءالتى فى طريق التكون انها ابداً متناهية بالفعل ويصح ان يقال : انها ابداً متناهية بالقوة ويصح ان يقال: انها ابداً غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى آخر امانها متناهية بالفعل ابداً ،فلانها ابداً واصلة الى حد معين ، فهى متناهية اليه فى ذلك الوقت ، و اما انها متناهية بالقوة ابداً فذلك بالقياس الى النهايات الأخرى التى هى بالقوة ، واما انها غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة فبالقياس الى النهاية الا خيرة التى لا يكون بعدها شىء آخر ، و الحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل و بالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة و بالقياس الى النهاية التى لايكون بعدها شىء آخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة .

فصل (٩)

فى بقية احكام اللانهاية وهى خمسة ابحاث :

البحث الاول : ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شىء آخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى ذوالعدد ،

ثم ان بعض الاوايل جعل طبيعة اللا نهاية مبدء العالم و هو باطل ، اما اولا: فلانها معنى عدمي لاتحصل له ، واما ثانيا: فلان اللانهاية لايخلو (اما) ان يكون متقسماً اولا يكون ، فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا للكله لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم ، فيجب ان يكون كل واحد من اجزائه غير متناهية ايضا وهو محال، وان لم يكن قابلا للقسمة ، فهو غير متناه على معنى السلب لاعلى معنى العدول الذى هو المراد .

البحث الثاني : في ان الموصوف باللانهاية لابد ان يكون مادة لاصورة ، لان الموصوف به طبيعة عدمية ، وذلك لانه لاينتهى الى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لابالصورة التى هى بالفعل بل هى جهة الفعلية، فخرج من هذا ان مالانهاية له لايكون كلا وجملة لان الكل صورة تمامية او ذوصورة تمامية و اللانهاية طبيعة عدمية ، و من هيهنا يتحدس اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لاتمامية لـه فى نفسه الابعالم آخر وهو صورته التمامية وفعليته التى لاقوة لها .

البحث الثالث : ان الجسم الذى لانهاية له يستحيل ان يتحرك ، لانه اما ان يكون غير متناهى الجهات كلها فذلك ظاهر ، اذلم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان اويكون متناهيا فى بعضها ، فذلك امابمقتضى طبيعته اوبقسر قاسر، فالاول محال اذالطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب ، والثانى لايخلو اما ان افاده القاسر ذلك الحدبان قطعه او جعله محدوداً من غير قطع كما يجعل المتناهى صغيراً بالتكثيف و كبيراً بالتلطيف والتسخين، فعلى التقديرين فشأن ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر ، وسياتى بطلانه فى البحث الرابع . ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب الى الجهة الفارغة عنه ، فلا يخلو اما ان يخلى من الجهة المقابلة اولايخلى ، فعلى الثانى لم ينتقل اليه بل ازداد حجما من هذا الجانب ، وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية ، ثم هذه الحركة ليست

طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة ، والمحدود لاينتقل اليه مالاحد له واذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية ، اذالقسر على خلاف الطبع فحيث لاطبع لاقسر .

البحث الرابع : من الحكمة المشرقية ،ان الجسم الغير المتناهي لاوجود له فضلا عن ان يكون متحركا اوساكنا و ذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائراحواله ، هي طبيعته السارية فيهوهي قوة جسمانية و كل قوة جسمانيةفهي متناهية التأثير والتأثر ، فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهومحال .

البحث الخامس : ان الجسم لوفرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لافي زمان ، وذلك لانه لوفعل فعلا زمانيا ، فمنفعله اما ان يكون متناهيا اوغير متناه، فعلى الاول فمن شأن جزئه ان ينفعل من جزء من الفاعل ، فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذى يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي ، اذالاجسام كلماكانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر ، فيجب من ذلك ان يكون فعل (١) غير المتناهي لافي زمان وقد فرض في زمان و ان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين ، فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه (٢) لافي زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من انفعال الجزء الاكبر

١- اقول: كون فعل غير المتناهي لافي زمان كما يجب بملاحظة فعل الجزء الاكبر كذلك يجب بملاحظة فعل الجزء الاصغر بل يجب بملاحظة كل جزء منه اذا كان المنفعل متناهياً كما لا يخفى فحينئذ يلزم كون فعل غير المتناهي الذى يكون لافي زمان بملاحظة الجزء الاكبر اسرع من هذا الفعل بملاحظة فعل الجزء الاصغر فلايكون الخلف في الشق الثاني اظهر وامحل فتأمل .
(اسماعيل ره)

٢- فيكون فعل اجزاء الفاعل في اجزاء المنفعل لافي زمان منه يلزم ان يكون فعل الكل لافي زمان ايضا وقد فرض كونه في زمان فلاتغفل (اسماعيل ره)

الكائن لافي زمان ، فيكون الخلف فيه اظهر وامحل ، فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال .

فصل (١٠)

في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام اخرى بين الثلثة ؟

اما الاول: فقالوا لا شبهة في ان المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر ، فلو فرضنا مقداراً مجرداً لكان تجرده اما لمهيته او للوازم مهيته اولامر عارض ، فعلى الاول و الثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها و هي مفتقرة هذا خلف.

اقول: و هذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة و لا متفاوتة الافراد في المقدارية ، و الحكماء جعلوا مراتب الاشد و الاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس ، وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص، فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لايلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لانها لاتحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل ، واما الشق الاخير وهو ان التجرد لامر عارض ، فقالوا لايخلو اما ان يكون امراً حالا في المقدار او المقدار حال فيه اوهما حالان في محل آخر، فان كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغنى عنه ، و على اى الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له ، فذلك المقدار ان كان مفتقراً الى الموضوع لذاته امتنع له عروض مايغنيه عن الموضوع ، وان كان غنياً لذاته امتنع له عروض ما يحوجه اليه ، لان ما بالذات لايزول بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد (فالمطلوب ـل) اظهر.

اقول: هذا ايضاً موقوف على ان يكون المقدار نوعاً محصلا ويكون العارض له عارضاً في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول : ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجياً بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية المقدارية في

ظرف التحليل مهية ناقصة لايقتضي شيئا من الفناء والحاجة الابما يتحد معه في الوجود و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعية ، فان الجسم بما هو جسم لايقتضي في ذاته ان يكون حيواناً ولا ان يكون غير حيوان ، بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادى للجسم بما هو جسم .

عقدة وحل عرشي

و لك ان تقول : فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد .

فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لاوضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذى هو بمعنى المقولة والذى يوجد في المقادير .

ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى محصل في خياله اوفي عقله فيمكن وجوده في الخارج الا لمانع والمانع انما هى متحققة في هذا العالم المادى الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات ، و سنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه ، فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير ان يلتفت الى شيء من المادة و احوالها كان ذلك المتخيل جسماً تعليمياً ، ولايوجد في الخيال الا متناهياً و اذا تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته ، وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسماً في الجهتين لاباعتبار التناهى لكونه عدمياً والعدمى لايقع تحت مقولة و ذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمى ، وكذلك الخط التعليمى لكنهما لايفترقان عن الجسم التعليمى ، وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لابشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لايكون معه

غيره ، فالمقدار ذو الابعاد الثلثة ، يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعاً ، فاما السطح و الخط فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني و كذا النقطة .

اذا عرفت هذا فنقول : هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين : احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه ، و ثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساوياً لكله في المهية و مخالفاً له في المقدار ولو كان المقدار مقوماً لهما كان الاختلاف فيه اختلافاً في الطبيعة و اما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها ، فمن الناس من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء و نهاية الشيء نفاده وفناؤه .

و التحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة ، فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمي واعتبار انه يقدر ويمسح ويشكل ويكون اعظم من آخر اواصغر اويساويه اما انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً ولاتحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلاثة ، لزمه من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين ، فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف و ان(اذا خ ل) كان مضافاً لايكون الامقداراً .

وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي و المشهوري واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار مايخالف به سطحاً آخر ، ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاخر الوجودي ولاالعدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية ، فلما مر انه ليس عدماً بحتاً بل شيئاً هو نهاية ، فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه (١) لا كجزء منه ولايقوم دونه و

١ـ لانه لوكان جزءاً منه فاماان يكون فصلا له اوصورة وليس جزءاً مادياً اوجنساً له لان الجزء المادي و الجنس هو الجوهر المأخوذ بشرط لا والمأخوذ لابشرط شيء والجزء الفصلي والصوري للشيء هو ما يتحصل به الشيء ويصير به بالفعل والسطح من حيث هو نهاية و نفاد للجسم ليس مما يتحصل به الجسم ويصير به حاصلا بالفعل بل هو من هذه الحيثية انتفاء الجسم وقطعه ورفعه لكنه موجود فيه لافي شيء آخر فيكون عارضاً للجسم الطبيعي المتناهي ــ

اما كونه عارضاً للمقدار التعليمي فمحل تأمل (١) واما المعنيان الاخران :

فنقول : لما ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبته الى ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض، فكان المجموع عرضاً الا ان احدهما عرض والاخر ليس بعرض ، وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعداً واحداً وفي كونه مقداراً ، واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلاً منهما يزول ويطرء على الجسم الطبيعي وهو بحاله .

وللك ان تستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل، فهو يكون باطرافها وما به التماس يجب ان يكون موجوداً والتماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط كما في المسنمات فان اشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض **فاعلم** ان الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه ان السطح والخط بالاعتبار الذى هما به طرف عدميان ، فعلى هذا صح القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذ لا فاصل بينهما و

← لا من حيث هو متناه وليس بعرض السطح من حيث هو نهاية للجسم التعليمي لانه ذو الابعاد الثلاثة المتناهية فهو موجود فيه كجزء منه اى الفصلي وهو لا ينافي كون الجسم التعليمي مقدماً على البسيط على ما سيذكر لانه مقدم عليه من حيث هو مقدار لا من حيث هو نهاية فافهم واستقم كما امرت

(الاستاذ الاستاذ اسماعيل)

(١) لوجهين احدهما عدم جواز قيام العرض بالعرض وثانيهما عدم كون السطح ذى الامتدادين خارجاً عن الامتدادات الثلاث التي هي الجسم التعليمي لانه الحاصل من ملاحظة البعدين من الابعاد من دون ملاحظة ثالثها فان لا يبقى الا واحد من الابعاد التي هي الجسم التعليمي فعلى ما يعرض السطح ؟ فافهم هكذا قرره الاستاذ دام الله بقائه لكن في اول الوجهين فتأمل لا تغفل . (فتح على خولى)

انه قد وقع بالخط اوالسطح لما مر .

واعلم انالذى يقال اوينقل منالقدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط ، و الخط ترسم بحركته السطح والسطح الجسم ، فهذا ان كان منقولا منالحكماء فهواما من رموزهم وتجوزاتهم كما هوعادة الاوائل اويكون من باب التخيل بان تفعل النقطة فيالخيال بحركتها خطاً يفعل بحركته فيجهة اخرى سطحاً يفعل بحركته في جهة ثالثة جسماً كلذلك فيالخيال وامافيالوجود فالجسم يتقدم علىالبسيط المتقدم على ضلعه المتقدم علىطرفه تقدم ذىالنهاية علىنهايته .

فصل (١١)

فيمباحث اخرى متعلقة بالمقادير

الاول : انا لمقدارالمعين الذى فى هذا العالم هو من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والالاشتركت الاجسام كلهافيه ولمامر انالجسم الواحد يختلف عليهالمقادير وليس ايضاً بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة ، لان الفاعل اذا اعطى مقداراًلصورة جسمية بعد مالم يكن فذلك امابان يتمددالي جانب اوبان ينتقص منجانب ، وذلك لايكون الابان ينفعل والانفعال منتوابع المادة لكنلا مطلقا بل بسبب احوال يعرض المادة ويخصص استعدادها لمقدار دونمقدار والاستعداد ايضاًمن باب الامكانات . فلاينفك عنطبيعةمخصوصة صورية تفعل بذاتها اوبقسر قاسر وكلاهما يرجع الىصورة نوعية معمادة قابلة .

واعلم : انالمقدار المعين وان امكن تجريدها عنالمادة ولواحقها امافى الخيال اوفى عالمآخر لكنلايمكن تجريد الصورة المعينة عنالمادة الا بان يصير وجودها وجوداً آخر اقوى و اتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود .

الثاني : انالاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لايمكن انيكونخط

واحد مورد الاستقامة والانحناء و كذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوتة و التدويرات المتفاوتة فى الخطوط و السطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصة بالكميات .

الثالث : انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط (١) ولو كان لها جزء ان كان الآخر هو النهايـة ، فكذلك الخط لا يتجزى فى العرض والسطح فى العمق بالبيان المذكور ، فعلم ان النقط اذا اجتمعت لايحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن التداخل (الملاقاة ـ ل) فانقسمت ، و ان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لايحصل الامن اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر ان لايحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح .

الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية صمتية! بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة .

الخامس رسم اقليدس النقطة بما لاجزء له فقيل : غرضه تمييزها عن المقادير والافالرسم صادق على الوحدة والبارى جل مجده . فمن اراد الرسم امميزلها عما سواها فلابد من قيد آخر فقالـوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم اولا جزء له ، و البارى تعالى ليس له وضع و لا اليه اشارة ، وكزا الوحدة و منهم من رسمها بانها نهاية للخط .

اقول: ولاينتقض بنقطة رأس المخروط و لا بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الالسهم المخروط لالجسمه اوسطحه كماتوهمه بعض المتاخرين ، والثانية نهاية لانصاف الاقطار المتقاطعة ولوفى الوهم .

---

١ ـ ولما كانت نهاية الخط الذى له بعد واحد ومقدار واحد لم يكن له مقدار كما ان الخط نهاية السطح الذى هو ذو بعدين صار له بعد واحد و كذلك السطح لمـا كان نهاية لذى الثلاثة الابعاد وهو الجسم صار له بعدان . (شيخ الرئيس)

واعلم ان كثيراً من احوال العدد قدذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة ، فبقي علينامن مباحث الكم امر الزاوية و امر المكان و اما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات و اما امر المكان فنذكرها الآن .

فصل (١٢)

في المكان وانيته

الشيء قد يكون معلوماً من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض ، فيصير مطلوباً من تلك الجهة نفياً واثباتاً وتنويعاً وتقسيماً ، والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه اواليه وان يسكن فيه وان يكون مشاراً اليه بان يقال للجسم هنا او هناك و ان يكون مقدراً له نصف و ربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه ، فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظياً فاختلفوا فيه ، فمنهم من انكر وجوده محتجاً بانه لو كان موجوداً لكان اما جوهراً اوعرضاً و كلاهما محال .

اما الاول : فلانه لو كان جوهراً لم يكن مجرداً لقبوله الوضع فيكون جسماً وهو محال ، لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسماً كان له مكان ويتسلسل لا الى نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام و اما كونه عرضاً فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلايكون الانتقال اليه اومنه بل معه ، و ايضاً لايكون الجسم فيه بل هو في الجسم اويقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئاً آخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاوي لا المحوي .

حجة ثانية لهم: لو كان المكان لا بدمنه للحركة فلايخلو اما ان يكون المكان محتاجاً الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة محتاجة اليه وهو ايضاً

محال لان العلة للشيء احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة ، لان فاعلها طبيعة او ارادة اوقسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك (١) ولاصورة و هو ظاهر ولاغاية لان العلة التمامية للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية ، والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ، ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص .

حجة ثالثة لهم : لو كان كل جسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها ، فكان لمكانها مكان الى غير النهاية و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدم .

حجة رابعة لهم : الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد ، فلو كان هذا الانتقال يوجب مكاناً لاوجب للنقطة مكاناً لانها قد يقع لها الانتقال والتالي محال .

والجواب : اما عن الاولى فبأن المكان اما جوهر مقداري (٢) ليس بجسم مادي ، فلايلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي ، و اما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلايجب ثبوتها ، فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لانسلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و هو صفة الجسم المتمكن و لو سلم اشتقاقه من المكان فكثيراً ما يشتق الاسم من العرض

١ ـ لان المتحرك يطلبه بحركته فيجب ان يكون موجوداً حال الحركة او طلب المعدوم فتأمل. (اسماعيل)

٢ ـ وهوذو وضع وماليس لهوضع هو الجوهر المجرد الغير المقداري كالعقل والنفس فدليل المستدل على نفي كون المكان جوهراً مجرداً اعني قوله «لقبوله الوضع» اخص من المدعي فتفطن . (الاستاذ الاستاذ)

الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم (١) وهو في العالم .

وعن الثانية: ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نسلم كون المحتاج اليه منحصراً في احد الامور المذكورة ، فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطاً غير هذه الاربع .

وعن الثالثة : ان النامي يستبدل بنموه مكاناً بعد مكان فلا يلزم ما قالوه .

و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها : ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر و كمه و كيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسماً حاضراً ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبديهة تحكم بان للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للآخر ومنها ان وجود الفوق و السفل معلوم بالضرورة و ذلك يقتضي وجود المكان و في الكل محل تأمل

واعلم : انه ذكر بعض العلماء وجهاً تضبط به المذاهب في امر المكان و هو ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات ليس بخارج عن الجسم واحواله ، فهو اما جزء الجسم اولا فان كان جزؤه فهو اما هيولاه او صورته و ان لم يكن جزء ولا شك انه يساويه فهو اما عبارة عن بعد يساوى اقطاره و اما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء كان حاوياً له او محوياً له . و اما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى. فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب.

---

١ - لا يخفى ما فيه اذ العلم الذى هو فى العالم اما العلم الحقيقى او العلم المصدرى المبنى للفاعل وليس المعلوم مشتقاً من شيء منهما اذ اشتقاقه من المصدر المبنى للمفعول فلا تغفل.

(اسماعيل)

و احتج الذاهب بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات و المادة يتوارد عليه الصور ، فيكون هو هى و الزاعم بانه صورة بان المكان محدود حاصر و الصورة محدودة حاصرة و القياسان من موجبتين فى الشكل الثانى فلاينتجان .

و انصحح الاول : بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات و كلما يتعاقب عليه المتمكنات فهومادة .

والثانى : بان المكان محدود حاصر و كل محدود حاصر فهو صورة تصير الكبرى كاذبة ، والذى دل ايضاً على فساد هذين المذهبين امور احدها : ان المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لاتتركان

و ثانيها : ان المكان يطلب بالحركة وهما لاتطلبان بالحركة .

و ثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبى ولاينسب الى المكان .

فصل (١٣)

فى تحقيق مهية المكان ،

قد علم فى الفصل السابق انية المكان

فنقول : فى تحقيق مهيته ان الجسم لاشبهة فى انه مال للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولامنقسماً فى جهة بل اما فى جهتين فيكون سطحاً اوفى الجهات فيكون بعداً واذا كان سطحاً لايجوز ان يكون حالاً فى المتمكن والالانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولابدان يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب . واذا كان بعداً لم يجز ان يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه ولا مادياً (١) والايلزم تداخل الجواهر المادية ، فالمكان اما السطح

---

١ ـ والا كان صورة وقدعرفت ان الصورة لايمكن ان يكون مكاناً وايضاً لو كان مادياً كان المركب منهومن المادة جسما فلابدله من مكان و مكانه لايكون ما هوجزله لانتقاله بانتقاله فيجب ان يكون ماهو جزء لجسم آخر لابدله ايضاً من مكان لا يكون هو البعد ـ

المذكور وهو مذهب المعلم الاول واتباعه ، كالشيخين وغيرهما و اما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهومذهب افلاطن والرواقين والاقدمين وتابعهم المحقق الطوسى ، فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا ستقيم البرهان على وجود عالم مقدارى محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوى بالمحوى ، بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن ، وليكن المكان من هذا القبيل وهومؤيد ايضاً بالامارات كما ستعلم و اصحاب البعد منهم من زعم ان العلم به ضرورى ، لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء و ان مكان نصف الماء نصف مكان كله و كذا لكل جزء جزء منه باى وجه قسم ، و منهم من احتج عليه ولهم فى ذلك مسلكان احدهما مايثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الاول فمن وجهين :

الاول : ان اختلاط الامور اذا كان منشأً للاشتباه ، فانما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد فيحصل التميز و البعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه ، فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجوداً وهو المطلوب **والثانى** ان كون الجسم فى المكان ليس بسطحه فقط بل وبحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة **واما المسلك الثانى** فلوجوه :

الاول : انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركاً فى زمان واحد ، فان الطير الواقف فى الهواء والسمك الواقف فى الماء عندما يجرى الهواء و الماء عليهما متحركان فان الذى فرض مكاناً لهما قد تبدل عليهما

والثانى : ان المكان يجب ان يكون امراً ثابتاً ينتقل منه و اليه المتحرك

← الذى هو جزء للجسم الاول و الالزم تداخل الجواهر المادية فمكانه بعد آخر يكون لجسم ثالث وهكذا فيلزم عدم تناهى الابعاد وقدمر ما يدل على استحالته فتدبر

(اسماعيل)

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع ، فلا يكون السطح مكاناً .

والثالث : ان المكان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو نعت البعد لا نعت السطح .

والرابع: لوكان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم .

والخامس : ان النار بكليته تطلب مكان الفوق و الارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدمياً ولكونه يستحيل ان تحصل ملاقاة الجسم بكليته اى بذاته لها ، فان المطلوب هو البعد على الترتيب .

السادس : انه يلزم ان لايكون للجرم الاقصى مكان ، وينتقض ايضاً بكثير من الاجسام التى لامكان (مكانية خ ل) لمكانها كجسم طبلى له سطحان مستدير ان متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين او مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفى تمام (١) دوره نقر وتقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم .

السابع : انه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان **فالاول** : يظهر فى الزق المملوماء أو هواءاً اذا نقص منه شيء مما فيه و **الثانى** فى الجسم المثقوب و **الثالث** فى الشمعة المجتمعة اذا انبسطت ، والجسم اذا قسمت اقساماً متوازية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة **هذاخلف** .

وللقائلين بالسطح اجوبة عن هذه الوجوه مذكورة فى كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التى كلها العالم الجسمانى ، كما عليه الجمهور هو سطح باطن مافوقه و

١ ـ متمم لكلا الفرضين وقيد لكلا الكلامين وذلك منشأ النقض بالحقيقة فى الفرض الاول ويلم بكل واحد من هذا ومن كون السطحين مقعرين فى الثانى فتدبر (فتح على عفى عنه)

ظاهر ما تحته الامكان الاسفل، فانه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ،

و يمكن الجواب عن هذا بما لايخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعداً يلزم اجتماع بعدين متماثلي المهية من غير امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضاً والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين اواحدهما عارضاً للاخر ، فالكل يوجب ترجيحاً بلا مرجح .

و الجواب : منع اتحادهما بالمهية النوعية ، و ربما احتجوا بان تجويز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع ان المهية واحدة والاشارة واحدة تجويز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصاً كثيرة بل غير متناهية .

والجواب بعد المنع المذكور : ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه و اسبابه فاذا كانت واحدة كان واحداً واذا تعددت كان متعدداً ، وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بحاله فعلم انهما اثنان .

فان قلت : الامتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعذر فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل **قلنا** : التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لاتعين له الا بواحد من المخصوصات ، فاذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا .

حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية ، (١) و كل متناه فله

١ـ ان كان المراد بعدم التناهي عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهياً نختار انها ليست متناهية ولاغير متناهية لجواز ارتفاع العدم والملكة عن موضوع غير قابل لهما ـ

حداو حدود فيكون مشكلا وذلك الشكل امالذاته اوبفعل غيره ، فان كان لذاته كان شكل جزئه مساوياً لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية ، و قد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في المهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله ، فاذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هذا خلف ، وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل والتمدد وذلك محال ، فبقي ان يكون بسبب المادة فاذا المقدار مادى فيكون جسماً فاذا البعد جسم هذا خلف .

حجة اخرى لهم: انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضي كوناً في الحيز لذاته والذى يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار ، فقط لا الهيولى اوالصورة اوالاعراض اما الهيولى فلانها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزاً

← كارتفاع العمى والبصر عن العقل الاول مثلا وايضاً على تقدير بطلان عدم التناهي بهذا المعنى لايثبت التناهي لما ذكرنا وان كان المراد بعدم التناهي سلب التناهي مطلقا نختار انها غير متناهية بهذا المعنى ولايلزم من سلب التناهي مطلقا اثبات عدم التناهي بالمعنى الاخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب انها متناهية مشكلة قوله وذلك الشكل امالذاته اولفعل غيره قلنا انه لذاته قوله كان شكل جزئه مساوياً لشكل كله قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان له جزء و كل وهو ممنوع لان الجزء والكل انما يعرض للشيء لو عرض له القسمة وهي ان كانت خارجية فقابلها المادة وان كانت وهمية فمصححها المادة فحيث لامادة لاتعرض القسمة مطلقا ثم نختار انه بسبب الفاعل من غير مادة قوله كان المقدار مستعداً لقبول الفصل والوصل والتمدد قلنا ممنوع وانما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصراً في هذه الثلاثة وهو ممنوع لجواز عروض الشكل للشيء بحسب اصل الفطرة من غير عروض فصل ووصل وتمدد له واحتمال ابائه الذاتي عن ساير الاشكال يدفع لزوم الترجيح بلامرجح على هذا التقدير على ماقيل فافهم .

(اسماعيل ـ ره)

كبيراً وينكاثف فيشغل حيزاً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية بحالها ، فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والالما اختلفت الشغل مع اتحادها واماساير الصور والاعراض فلايشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار ، فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعداً يلزم التداخل المستحيل.

اقول: الترديد غير حاصر و المنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهيولي مع المقدار اوالصورة معه اوهو مع المادة ، و الذي يؤيد هذا انا نتخيل مقداراً عظيماً مثل العالم بمجموع مافيه من السموات و الارضين و نتخيل مقداراً آخر اضعاف المقدار الاول او مثله داخلا فيه ، و هكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لاتمانع فيهاو لاتقاصد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها و كثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لاتزاحم ولاتضايق بينها ، وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه راى مابين قبره ومنبره روضة من الجنان وراى في عرض الحايط جنة عرضها السموات والأرض و راى مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين وراى امته ليلة المعراج وقدانسد الافق بوجوه اخيارها .

وايضاً : القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار ، لكن لما كان مقدار الشبح مجرداً و ان كان مقدار العضو مادياً جاز التداخل بينهما ، فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسرفيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة و الاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لايجامع الفعلية ، الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذلك في شأن الجسم ان يحل مكاناً ولايحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول وكمالايحل جسم مكانين معاًلايحل جسمان مكاناً واحداً لالاباء المكان عنهما ، بل

لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم ان يجتمع اثنان منها فى حيزواحدفعلم ان ذلك من خاصية المادة لاغير .

ثم من امعن النظر فى حال كل جسمطبيعى يجدان فى جبلته طلبالمكان الطبيعى والمحافظة عليه وذلك مماله مدخل فى صلاح وجود الجسم بما هو جسم ، لابماهو ذوسطح ، وليس فىطبع الجسم بماهوجسمان يطلب شيئاً لايوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ، و نفس السطح الذى للحاوى يمتنع الحصول للمحوى ولا المماسة اذ ممكن الحصول له بما هو جسم ، و قد لا يكون موجوداً عند طلب الجسم المكان والحركة فى الكيفوان كان فيها طلب كيفية لاتكون بعينهاحاصلة الا ان المتحرك فيها مادامت حركته يكون له كيفية متصلة الىان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة و كذا الحركة فىالكم والوضع و غيرهما ، فالمكان ان كان بعداً والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كماذكرنا فيوجد فىالحركة فرد من الاين التدريجى المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة و انتهائها الذى هوالمطلوب بالحركة ، واماإذا كان المكان سطحاً والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه ، فلا يتصور فرد تدريجى اتصالى للسطح و لا للنسبة اليه اذلاسطح فى كل آن لاستلزامه تتالى السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات و لا فــى زمان الحركة فرد زمانى مــن السطح ، و هذا ايضاً يرشدك الى كون المكان بعداً .

فصل(١٤)

فى الرد على القائلين بالخلاء وهم طائفتان

والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غير وجودى، اى ليس امراً وجودياً قال الامام الرازى نحن نعبرعن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه امراً وجودياً .

فنقول : انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما، قالوا: اما الذى توهم كون الخلاء وجودياً وان بين ذينك الجسمين ابعاداً، فذلك وهم كاذب كما ان من توهم ان خارج العالم خلاء اوملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودى والذى يدل على بطلان القول الاول : ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع والقابل للمساواة و المفاوتة لا يكون الا كماً موجوداً لا موهوما محضا ، فيكون جوهريا مقداريا لامحالة وهذا بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العالم ، فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذى دل على بطلان مذهب الفريق الثاني امران :

الاول : الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو اما كم اومتكم ، والكم اما منفصل اومتصل و كون الخلاء كماً منفصلا باطل ، لان حصوله من وحدات غير متجزية و كان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذى وضع ومكان الجسم ذووضع فالخلاء اذا كان كماً فهو متصل وان كان كماً متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول، فهو جسم والمفروض خلافه ، وان كان الثاني فيكون مقارناً لجوهر ذى وضع فلم يكن خلاء ، هذا خلف.

وهذا التقرير اولى مما قيل: فاذا كان كماً متصلا بالذات فلاشك انه كم ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار و متى كان كذلك استحال ان يوجد الا فى المادة ، فيكون جسماً ، هذا خلف .

وذلك لانه قدمر ان مجرد كون الشيء مقداراً غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كماً بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجرداً عن الاجسام و المقادير يكون قابلا للابعاد والمفروض خلافه ، هذا خلف .

وهذا اولى مما يقال : فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الخلاء حالا فى المقدار اوالمقدار حالا فيه اوهما حالان فى ثالث ، فعلى الاول : يكون حالا فى المادة لان

المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء ، فيكون الخلاء ملاء و كذا على الثاني لان محل المقدار مادة و على الثالث كان الخلاء جسماً اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد ، فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل .

حجة اخرى : ان الجسم لوحصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركاً او ساكناً والتالي محال . فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لايخلواماان يكون متشابه الاجزاء اومختلفها والثاني محال، لان مابه يخالف جزء جزء ، اما ان يكون لازماً لذلك الجزء اولا، فان لزم فاللزوم اما لنفس مهية الجزء اولامر زائدعليه .

الاول : باطل لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلااختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم ، كيف واجزاء المتصل الواحدمتشابهة في المهية .

و الثاني : ايضاً باطل لان لوازم المهية مشتركة بين افرادها و ان كان وجه التخالف عارضاً، فالفرض زواله، لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوى بين الاجزاء المفروضة للخلاء ، واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوباً بالطبع للجسم والاخر مهروباً عنه بالطبع ، واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي، فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولاحركة طبيعية وبهذا ثبت ان لايكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولاان يكون له حركة ارادية اوسكون ارادي لاستحالة ان يخص احد المثلين بحكم دون الاخر .

اقول: وهذه الحجة لاتفيدازيد من ان لايكون مجرد البعدمطلوباً داعياً الحركة فيجوزان كون مطلوب المتحرك مكاناً مع ترتيب خاص ، وايضاً لايلزم اذاكان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها ، فان امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء و الهواء ، و لولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من اجزاء العنصر الواحد في حيزه .

حجة اخرى : وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافته ارق كانت الحركة فيها اسرع وبالعكس ابطألان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لابدان يكون في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك المسافة وزمانه اطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين ، فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لماقررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها ، فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساوياً لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لامعه فان فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية، وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العايق اسرع من الحركة لامعه .

واعترض : بان المحال انما لزم من اخراج الحركة (١) من ان يستحق لذاتها زماناً معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب مـا في مسافتها من المقاومة و ذلك باطل لان الحركة مهيتها قطع ولامحالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل و كذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعي زماناً و

١ـ اي في الحركة الثانية والثالثة لامطلقا والالزم وقوع الحركة الخلائية لافي زمان فلايلزم الخ ايضاً والحاصل ان المستدل بنى استدلاله اولا على ان الحركة يستحق لذاتها زماناً معيناً حيث اثبت للحركة الخلائية زماناً و اخرج الحركة عن ان يستحق لذاتها قدراً معينا من الزمان ثانيا حيث جعل استحقاقها للزمان بحسب قوام ما في المسافة فالمحال انما نشأ من الجمع بين المتنافيين اعني استحقاق الحركة لذاتها زمانا معينا وعدمه فافهم.

(الاستاذ الاستاذ . ره)

لذلك حركة الفلك فى زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق ، نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا اصله فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثة متفقة فى اصل الزمان الذى بازاء اصل الحركة ، وهو حاصل للحركة التى فى الخلاء واما الذى بازاء المقاومة ، فلا شك انه يقصر لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة فى مقابلة اصل الحركة وباقى الساعات بازاء المقاومة كالتسعة مثلا. فاذن اذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر تسعة ساعات اعنى تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة ، فلا يلزم من هذا تساوى زمان ذى المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازى وستعلم وجه اندفاعه فى بحث الميل .

حجة اخرى : سيأتى فى مباحث الحركة ان الحجر اذا رمى قسراً الى فوق فهو انما يتحرك ، لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما تبطل لمصادمات الهواء ، فلو لم يكن فى المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف ، فلا رجوع للمرمى الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم ان المسافة غير خالية ، وهذه ضعيفة ، لعدم دلالته على وجود الملاء فى العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على ازيد من وجود الهواء فى بعض المسافات التى يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون فى خللها خلاء كثير وبعد ما ينتهى حركتها الى السماء ايضاً خلاء صرف .

فصل (١٥)

فى ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء

الاول : ان الاناء الضيق الرأس المملو من الماء اذا كان فى اسفله ثقبة ضيقة ينزل الماء منها اذا فتح رأسه ولم ينزل اذا سد ، فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعى لضرورة امتناع الخلاء ، و اما النقض بنزول الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة و بعدم نزوله ايضاً اذا كان نصف الاناء فيه هواء ، فمندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما

اوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك ، فاذالم يجدمكاناً ورائهاضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما فى مزاحمته للماء ودخوله من نواحى الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل ، لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولايمتنع ايضاًان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء .

الثاني: ان الانبوبة ان اغمس احدطرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعى فماهذه المتابعة منه للهواء الالامتناع الخلاء . من هذا القبيل ارتفاع اللحم عندمص المحجمة ، وتلازم السطوح ليس بسبب ان الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله و مما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان فى مص القارورة اوالمحجمة و كانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها .

الثالث : انا اذا ادخلنا رأس الانبوبة فى قارورة و سددنا الخلل الذى بين عنق القارورة والانبوبة ، فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل ، وان ادخلناها تنكسر الى الخارج و ان مصصنا المجوفة تنقلب هوائه ناراًاو ربماينشق .

الرابع : لوامكن الخلاء فينزل الماء من الاوانى الضيقة الرأس و لايلزم الحاجة الى صعود الهواء داخل الاناء فكنا لانرى النفاخات والبقابق .

ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور فى كل حركة مكانية او ايجاب حركة بقة لانتقال السموات من مواضعها وبان التخلخل (١) و التكاثف علامة تحقق الخلاء و بان النمو بنفوذ جسم فى داخل النامى فيكون فيه اجواف خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

١ ـ فان التخلخل انما يكون بكون الخلاء فى خلال اجزاء الجسم و التكاثف انما يكون بفساده والجواب منع الحصر لجواز ان يكون التخلخل بكبر مقدار الجسم بعدصغره والتكاثف بعكس ذلك فتدبر .

(اسماعيل)

اجسام بلانهاية ، وهو محال وان لم يجب فجازان يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر فجاز الخلاء ، والكل مندفع بادنى تأمل واقوى متشبثاتهم : انااذارفعنا سطحاً املس واقعاً اعلى سطح املس مثله رفعاً متساوياً دفعةعند الحس، فلايخلوفي الحقيقةامال يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما في الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزائه معاً ، فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتاً من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها ، اذرب جسم لاثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة ، فعلم ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب، فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولاامتناع ان يكون في الوسط دفعة بلا مادة او بلا استحالة ، لان كل استحالة في زمان او ان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خالياً قبل ذلك وهوالمطلوب .

وجوابه: منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الاملس و ما يرفعه من السطوح ، فلايخلومن خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس .

و ربما تمسكوا بعلامات **اولها** ان القارورة اذا مصت مصاً شديداً و ضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقبة في الماء و ازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير ، فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله .

و ثانيها : لو الصقنا احد جانبي الزق مع الآخر بحيث لايبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب شداً وثيقاً ثم رفعنا احد الطرفين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهوالمطلوب .

و ثالثها : ان التجربة دلت على امكان دخول مسيلة في زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلولم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها .

و رابعها: انا نرى اناء مملوأ من رماد يسعه معه ملؤه ماء، فلولا ان هناك خلاء لاستحال ذلك .

وخامسها: ان الدن يملاء عشرا بأثم يجعل الشراب بعينه (في زق.ظ) ثم يجعلان معاً في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن ، فلولا ان في الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك .

والجواب عما ذكروه اولا انه لوكان العلة ماذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قدوجد مكاناً فارغاً وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم، فهذا بان يستدل به على بطلان الخلاء اولى .

والتحقيق : ان الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعة وقد تكون قسرية ، والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقداراً أعظيماً بعدما قبلت مقداراً أصغير أو حركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا لقيها برد الماء تكاثف عوداً الى مقداره الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلاء .

وعما ذكروه ثانياً : ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم .

وعن الثالث : بامكان انقباض ما في الزق او انبساط محيطه اوارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه .

و عن الرابع : بانه كذب محض .

و عن الخامس : بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب لمحس او يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار او هواء او يتكاثف فيصير اصغر .

فصل (١٦)

في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولادافعة للاجسام

زعم محمد بن زكريا الرازي ان له قوة جاذبة للاجسام و لهذا يحتبس الماء في الاواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الاواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول: ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني (١) ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم اوفي خارجه المحيط به .

فعلى الاول : اما ان يكون محركاً لاجزائه اولكله والاول محال لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء، فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر فاذا حرك مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركاً لامحالة بسبب ماحركها لا بسبب آخر .

والثاني ايضا محال :لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لايمكن الابتحريك اجزائه كما ان علة المركب لابد ان تكون علة لاجزائه (٢) واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لايصعده الى فوق ، فاذن لاينفعل من الخلاء الاجسم يتخلخل الخلاء بين جزء من اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض ، فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض ، وهو باطل ، لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة ، وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال ، وان كان فيلزم كون كل منها مهروباً عن نفسه

١ـ ويمكن ابطال الثاني بهايضاً كما يدل عليه قول المصنف قدس سره في آخر الكلام و هذا ينافي تشابه الخلاء فلاتغفل . (اسماعيل)

٢ـ هذا اذا كانت علة المركب علة له بالذات وعلى الاطلاق والافلا يلزم ان يكون علة لجميع اجزائه كما في النجار بالنسبة الى السرير . فتدبر (اسماعيل)

لاتحاد المهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم الى فوق لابدوان يكون ملازماً له منتقلا معه ، فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوباً يتحرك اليه، ثم ان لم يكن ملازماً بل لايزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الافي آن وفي الآن الواحد لايحرك شيء شيئاً وبعد الآن لايكون ملاقياً له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطى للجسم قوة محركة يحركه الى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء .

تذنيب

زعم المتكلمون : ان مكان الجسم مايستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا ان الجسم لاسفل ليس بكليته مكاناً للجسم الذى فوقه بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكاناً مع انه ليس تحته مايمنعه من النزول ، فلو كان الاسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكاناً كيف كان و يقولون كما ان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة .

واحتجوا بان الفلك الاعلى ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ماتحته والحجة ضعيفة ، لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ،

ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الامكان واحد كما مرت الاشارة اليه، ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الاحاطة.

ويرد عليه انه (يلزم ـ ظ) ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لايكون للمحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب وانمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها احاطة و انطباقاً لذى وضع بذى وضع آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لايجرى في بيان تناهيه ، لعدم كونه ذا وضع

لذاته وفوق كل بعد مادى بعد آخر مادى الى ان ينتهى الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج الى مادة ولاقوة انفعالية، لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضاً يقابل الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى فى لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش الذى يستوى عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية احاطة غير وضعية ، فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل، ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال الذى فينا فانه جوهر مقدارى ذو فسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادى لاجل ضعف وجوده ابتداء، فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته او قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا فى علم المعاد ، وسيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد .

الفن الثانى فى مقولة الكيف

وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام

المقدمة : فى رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لاسبيل الى تعريف الاجناس العالية الا الرسوم الناقصة اذ لايتصور لها جنس وهو ظاهر ، ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لايعرف تحققه بل انما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية ، لكن هذا التعريف لها تعريف للشىء بما يساويه فى المعرفة والجهالة، لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لاتعرف الا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية الى ذكر خاصته التى هى اجلى ، فقالوا كما هو المشهور انه هيئة قارة لايوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولايقتضى قسمة ولا نسبة فى اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل وكونه لايوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية لنسبة فى اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث .

احدها: ان المفهوم (١) من ان يفعل مؤثرية الشيء فى الشيء ، وذلك الشيء امامتغير او ثابت فان كان ثابتاً كانت مؤثريته ايضاً ثابتة لانها من لوازم مهية المؤثر ولازم الثابت ثابت ، فقولنا هيئة قارة لايفيد الاحتراز عنها وان كان متغيراً لم يكن المؤثرية حكماً زائداً على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امراً عقلياً كسائر الاضافات التابعة للذوات ، فلاحاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام فى المفهوم من ان ينفعل .

وثانيها : ان قولنا لايفيد تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها (٢) يفيد

١ـ لايخفى ان المفهوم من ان يفعل وان ينفعل هو التأثير تدريجى والتأثر التدريجى حسب الاصطلاح ويدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددى ولهذا لايقع فيها الحركة كما صرح به المصنف قدس سره فى الشواهد وهما حكمان زايدان على ذات المؤثر والمتأثر ويخرجان عن التعريف بقيد قارة وماذكره ره بقوله وثانيها الخ فيه انه لابأس بكون القيد الاخير مغنياً عن القيد السابق فى التعريفات على ما صرح به القوم.

(اسماعيل ره)

٢ـ وكان تعريف الكيف هكذا انه هيئة لايوجب تصورها الخ وزيد فى المشهور وقيل هيئة قارة وقال المصنف ليس لزيادة القارة فى التعريف فايدة جديدة لو لم يكن هذا القيد لم يفسد التعريف فلاحاجة الى زيادة القارة فى الاحتراز وليس وغرض المصنف ان فى تعريف المشهور قيد يخرج به مايخرج بهذا القيد فلايحتاج اليه حتى يرد عليه بانه لابأس بكون القيد الثانى مغنياً عن الاول ومايدل على ما قلنا قوله فان قيل احترزنا به عن الزمان الخ .

(للاستاذ الرفيعى)

الاحتراز عن تينك المقولتين ، فلم يكن الى ذكر القارة حاجة فى الاحتراز عنهما ، فان قيل احترزنا به عن الزمان، قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضى قسمة حامله وهو الحركة .

وثالثها : ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هورأى اهل التحصيل ، لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة فى آن وهو بين بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار .

ورابعها: ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة ، لايقال كل منهما يوجب تصوره تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط ، لانا نقول : ان كان التعبير عن الكيف بانه لايلزم من تعقله تعقل شيء آخر، فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه ، اذلا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الافى المقداروان لم نشترط ذلك ، بل ان لايلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما.

وخامسها : ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لايمكن تصورها الابتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم و المشتهى و المغضوب عليه .

فان قيل : كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلابدان يتصور المنسوب و المنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية ، **قلنا** : ان الفرق صحيح الاان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرء الاول منصوباً و الثانى مرفوعاً ، وحينئذ لايلائم هذه القرائة لتمام الرسم .

و سادسها : هب انا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد فى الاشكال كالتربيع و التثليث وخواص الاعداد كالجذرية و المكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف .

وسابعها: ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال

والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع و يقال هيئة التأثير و التأثر و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الالفاظ فى التعريفات لازم .

ويمكن الجواب : عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لايتوقف تصوره على تصور غيره ولايقتضى القسمة واللاقسمة فى محله اقتضاءاً اوليا ، فبالعرض خرج البارى تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور أخر بخلاف الكيفيات ، فانه لزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها معلولة و تصورات غيرها ! ويدخل فيه الصوت ، اذلا يتوقف تصوره على تصور غيره ، و بقولنا لا يقتضى القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة ، وبقولنا اقتضاءاً اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التى لاتنقسم . فانه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاءاً اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم .

واما تقسيمه: الى انواعه فينحصر بالاستقراء فى اقسام اربعة : الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات و الاستعدادية و التعويل فى الحصر على الاستقراء ، و قد تبين بصورة التردد بين النفى و الاثبات ، فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة و حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فهو الاول وان كان الثانى فالثانى او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لماعلم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازى عن الكيفيات النفسانية بالكمال و تعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بمايختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه ، اى جعل الغير شبيهاً كالحرارة لجعل المجاور حاراً او السواد يلقى شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله فى الغير التحريك لا الثقل .

قال الرازى وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه فى موضع

آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انها من هذا الباب وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً .

اقول : وستعلم الجواب عن هذين الاشكالين و كتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية .

قال الرازى : هذا تضيع! الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد ما يستغنى عن المادة ذهناً لاخارجاً هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو ما يستغنى عن المادة في الخارج ايضاً .

اقول: كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس واسطة الابدان ، و ربما يدفع بان العدد الذى يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك ، وفيه نظر .

وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به و كيفيات العدد كذلك ، و يدفع بانه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا و ليس كذلك (١) بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغنى عن النفوس .

اما الذى ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة .

الاول : ما ذكره الرازى وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية (٢) كالاستدارة

١ـ ليس كذلك بل معناه ان الكيفيات النفسانية لا يتعلق بالاجسام اصلا من حيث الكمية وهو كذلك فان الكيفيات النفسانية ان تعلقت بالاجسام فانما تتعلق بها من حيث انها ذوات نفوس لامن حيث كمياتها فافهم. (اسماعيل ره)

٢ـ اقول يمكن ان يقال على هذا يكون معنى كون الكيفيات المختصة بالكميات ما يتعلق ـ

والتربيع الزوجية والفرديه اولا ، وهو اما ان تكون محسوسة اولا، والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل و بالانفعالية ان كانت راسخة و ان لم تكن محسوسة ، فاما استعداد نحو الكمال اولا فالأول هو المسمى بالقوة ان كان استعداداً نحو اللا انفعال ولا قوة وذهناً طبيعياً ان كان استعداداً شديداً نحو الانفعال، والثاني هو المسمى (١) بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذى ذكره ومن الجايز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم و لا محسوسة و لا مهيتها نفس الاستعداد ، فلا جرم بان ما يكون كمالا لابد و ان تكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء .

الثاني : ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه اولا، والاول مثل الحار يجعل غيره حاراً و السواد يلقى شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل ، و الثاني اما ان يكون متعلقاً بالكم من حيث هو كم اولا يكون ، والذى لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية اوفي النفوس من حيث هي نفسانية .

الثالث : الكيفية اما ان تكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك و الذى لا يكون فاما ان يتعلق بالكمية اولا يتعلق والذى لا يتعلق فاما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل، فالاول هو الحال والملكة ، والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات .

الرابع : ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك ، وحينئذ اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق و ذلك

← بالاجسام انها يتعلق بها خاصة بحيث يستغني عن النفوس والاختصاص بهذا المعنى لاينافي تحققها في غير الاجسام : فتدبر (اسماعيل ره)

١ـ وهو الذى لا يكون استعداداً نحو الكمال بل يكون كمالا هو الكيفيات النفسانية المنقسمة الى الحال والملكة . (اسماعيل ره)

المتعلق اما من حيث كميتها و هى المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها و هى القوة واللاقوة و هذه الطرق الثلاث هى التى ذكرها الشيخ فى الشفاء و الكل ضعيفة متقاوبة .

القسم الاول فى الكيفيات المحسوسة و فيه خمسة ابواب

الباب الاول فى احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول .

فصل (١٥)

فى خاصيته وفى تقسيمه بقسميه وسبب التسمية

اما الخاصة المساوية التى تعم افراده فهى انها تفعل فى موادها اشباهها كما فى المعنى فان الحار يجعل غيره حاراً والبارد يجعل غيره بارداً والالوان يقرر اشباحها فى البصر قيل هذه الخاصية غير عامة لخروج الثقل والخفة ، ولانه ذكر الشيخ فى فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء فى بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً ، فعلى هذا هاتان المحسوستان لاتفيدان مثل نفسيهما .

اقول : يمكن الجواب بانهما يفعلان فى الحس مثلهما ، و كذا الثقل والخفة ، فعلم شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات ، و الذى ذكره الشيخ فى اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقى شبحه فى العين و هو مثاله لا كالثقل فان فعله فى جسمه التحريك . وليس ذلك بنقل معناه ان فعل السواد فى البصر لا كفعل الثقل فى جسمه ، وغرضه الفرق بين الفعل فى مادة الادراك وبينه فى مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثانى فليس فيماذكره تصريح بان الثقل و الخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازى و كذا قوله فى الرطوبة و اليبوسة ، انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطباً ويابساً ، معناه نفى كونهما فاعليين مثل نفسهما فى الموادلافى القوى

الحسية كيف وقد صرح فى كثير من المواضع ان كل محسوس مماله صورة مساوية فى الحس ، ولافرق فى ذلك بين المبصرات كالالوان و بين الملموسات كالثقل والخفة ، وهذا هو الذى وعدناه فى الفصل المقدم

واما الخاصة الغير الشاملة فكثير لايحتاج الى البيان .

واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها اوعمومها مانعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها ، فالخصوص كما فى كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما فى كيفيات البسائط كحرارة النار ، فان الحرارة بماهى حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة انواع كثيرة،فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة ان يحدث بالانفعال فى مادة و كذا الحلاوة العسلية وان لم يكن فى العسل على سبيل انفعال من العسل، لكنها انما حدثت على انفعال فى امور تكونت عسلا، فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة و ان كانت غير راسخة سميت انفعالات، لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل، فهى وان كانت داخلة فى القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال.

فصل (١٦)

فى الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها و بانها نفس الامزجة

زعم بعضهم :ان لاحقيقة للكيفيات المحسوسة بل هى مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لابد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب والالانفعل البصر من الشفاف مثل ماينفعل من الملون ، اجابوا بان الاجسام

مركبة من اجزاء غير متجزية ، بالفعل وان تجزت بالفرض ، وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة. وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو تحريفاً الى عدد كثير. لكون اجزائه صغاراً شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروايح والملموسات كالحرارة و البرودة .

و بالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات ، والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى . وهذا المذهب سهل الدفع، فان ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما . وسيجيء ايضاً في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب .

ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به ، فاحدهما غير الاخر. فان قيل : المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر اثراً ولآلة اللمس اثراً آخر قلنا الا ثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس، هذا خلف ـ وان لم يكن اشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال، لان صور الشيء و مثاله لابد و ان يكون مطابقاً له ، و مما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ، ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد ، بخلاف الاشكال اذلا تضاد فيها .

حجة اخرى : قالوا: ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه ، قالوا : ان الانسان الواحد قد يرى جسماً واحداً على لونين مختلفين بحسب وضعين منه ، كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات .

و ايضاً السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب

الاوضاع المختلفة .

والجواب : اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئاً واحداً بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها، لان المرئي هو الوضع وليس الاجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الاحساسات لانفعالات المنفعلات .

واعلم : ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما ، كان لوناً وطعماً معينين واذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لوناً وطعماً آخر وليس ساير الكيفيات التي تجرى مجراهما شيئاً والمزاج شيئاً آخر ، بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئاً وفي الباصرة شيئاً آخر ، والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولاشيء من الالوان ملموساً فليس شيء من المزاج لوناً .

و ايضاً فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد و الامزجة متوسطة ليست بغاية ، فهي امور غير الامزجة .

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

وهي الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة واللطافة والكثافة و اللزوجة و الهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملامسة و الصلابة واللين، فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول:

فصل (١٧)

في حد الحرارة والبرودة

قال الشيخ في الشفاء: الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات،

والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات ، وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اى صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدوراً اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك الى فوق والتخفيف ، فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء . فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف ، اى رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفاً من باب الوضع اى اجتماعاً للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ، و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب و معنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لامجرد اثرما اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الامام .

و بالجملة فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثاراً مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك .

و تحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطاً استحال اولا في الكيف ثم يفضي بعذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء ناراً ، وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية و ان كان مركباً فان لم يشتد التحام بسائطه ، ولاخفاء في ان الالطف اقبل للصعود ، لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى مايشاكله بمقتضى الطبيعة ، وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشد التحام البسائط ، فان كان اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والافان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر و ان كان هو الكثيف ، فان لم يكن غالباً جداً حدثت يسيل كما في الرصاص اوتليين كما في الحديد وان كان غالباً جداً كما في الطلق حدثت مجرد سخونة واحتيج في

تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناءاً على العايق لاينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات.

فعلى ماذكرنا اندفع ماقيل: اما انها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد. وكذلك ترمد الحطب وتفرقه، واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لاتقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر، بل قد يجمع بين المتشاكلات (المتخالفات ـ ل) ايضاً كمايزيد بياض البيض وصفرتها تلازماً.

لانا نقول: اما تفريق الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزءمنه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين، ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخاراً واما فعلها في الحطب فلان اجزائها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض ينأثر الاجزاء اليابسة الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير، وخصوصاً اذا اعينت بمايزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ، واما الذهب فالنار انما لاتفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جداً، فكلما مال شيء منها الى التصعد حبسه المايل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعاً له بل هو احالة في قوامه ثم ان النار يفرقه عن قريب بالتقطير.

ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا نظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضاً برسم لانه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن الى مهية الملزوم، وهيهنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لاينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق اذا الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة، بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعدما افاده الحس ماهو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم.

واعلم : ان من القدماء من انکر وجود البرودة وجعلها عدماً للحرارة ، ورد بان الجمود والتکثیف کالسیلان والترقیق فعلان وجودیان متقابلان لهما ولا یمکن اسناد الفعل الوجودی الی العدم ولا الی الجسمیة المشترکة، فلابد من وجود کیفیتین وجودیتین لتکونا مصدرین لهذه الافعال الاربعة المتقابلة .

ویمکن : ان یأول کلام القدماء بان وجود الحرارة اقوی من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود و لذلک فعل الحرارة اشبه بالوجودی من فعل البرودة . لان السکون والجمود اشبه بالعدم من الحرکة و لان الحرارة قد تکون جوهراً سماویاً کالطبیعة الفایضة من عالم النفوس علی ابدان فتفعل افعالا غریبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضیة .

فصل (١٨)

فی مهیة الحرارة الغریزیة وانیتها

ربما یتوهم ان اطلاق الحرارة علی حرارة النار و علی الحرارة الفایضة من الاجرام الکوکبیة و علی الحار الغریزی الفایض من عالم النفوس و علی الحرارة الحادثة بالحرکة بحسب اشتراک الاسم، ولیس کذلک لانه لمفهوم واحد، وهو الکیفیة المحسوسة التی توجب التلطیف و التصعید وان کانت الحرارة مختلفة بالحقیقة ، و الذی یشک فیه اختلاف المفهوم انما هو فی اطلاق الحار علی النار وعلی النیرات السماویة وعلی الطبیعة الفاعلة فی الابدان وعلی الادویة و الاغذیة التی یظهر منها حرارة فی بدن الحیوان وهل فی کل من الکواکب و الدواء صفة مسماة بالکیفیة المحسوسة التی تکون فی النار ام ذلک توسع ، واطلاق الحار علی ما منه الحرارة وان لم یقم فیه المسمی بالحرارة فیه تردد .

و الحق انه لو ثبت فیما منه الحرارة انه یفعلها بالذات فهو حار ، فان القوی تعرف بافاعیلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان یسد المسام او یجمع

الحرارة اويمنعها عن التحليل فليس بحار .

و اختلفوا فى ان الحرارة الغريزية التى بها قوام الحيوة فى الحيوان و النبات هل هى مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية املا .

قال الشيخ فى القانون: الحار الخارجى اذا حاول ان يبطل الاعتدال ، فان الحار الغريزى اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لايدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه و يدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة ، و ليس هذه الخاصية للبرودة فانها انما تنازع و تعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط و لاتنازع البارد الوارد. فالحرارة الغريزية هى التى تحمى الرطوبات الغريزية عن ان يستولى عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها و البرودة منافية لها و لذلك يقال حرارة غريزية و لا يقال برودة غريزية و حكى فى حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التى بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الاجرام السماوية ، فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء ، لانه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوى و الحار الاسطقسى ، و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس فى عين الاعشى دون حر النار ، فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التى لا تتبع النارية و بسببها صار الروح جسماً الهيأ نسبته من المنى و الاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات و الروح افضل الاجسام .

وزعم الامام الرازى انها هى النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للامر كب طبخاً و اعتدالاً و قواماً لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام و القلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية ، وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق ، و تلك الحرارة افادت من النضج و الطبخ مايعسر عنده على الغريبة، تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة ، فالتفاوت بين الحرارتين ليس فى المهية بل فى الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزء و

الغریزیة خارجة لکانت الغریبة تفعل فعل الغریزیة .

اقول: یلزم علی ما ذکره ان یکون الشیء عند انکساره وضعفه تفعل افعالا لاتقوی علی شیء منها عند کماله و شدته .

وایضاً : الفرق حاصل بین عدم انفعال الشیء عن المفسد المضروبین ان یدفع ضرره الحاصل فالحار الغریزی یدفع عن البدن الحرارة الغریبة التی وردت البدن وامرضتها زماناً. ولاشك ان الحرارة الاسطقسیة التی فی البدن تشتد بورود حرارة اخری غریبة کمن یحترق بدنه بالنار اویتسخن بالاهویة الحروریة اوبالحمیات، فالتی تقاوم هذه الاشیاء المقویة لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعیده الی الصحة و السلامة بعد اشراقه علی الافتراق و الفساد ماهی اهذه الا فاعیل تصدر عن الناریة التی هی مکسورة مقهورة علی تقدیر وجودها و عدم انخلاعها کسائر الصور الاسطقسیة ، کماهو المذهب المنصور امهی صادرة عن لا شیء اوعن البرودة التی لافعل لها الاالقعود والسکون اوعن النفس والنفس لایعقل الابواسطة القوی والکیفیات فمابعد عن الحق قول من نسب التنمیة والتغذیة والتولید بمافی کل منهامن الترتیبات والتشبیهات والتعدیلات الی الحرارة التی شأنها الاحراق والتفریق .

وایضاً الحار الاسطقسی کباقی الاسطقسات بطبایعها متداعیة الی الانفکاك مجبورة بالقسر علی الالتیام، فالذی یجبرها علی الالتیام ویحفظها عن التفریق هو الحار الغریزی باستخدام النفس اوالطبیعة ایاه اذقد ثبت فی موضعه ان هذه الافاعیل الطبیعیة لایتم الا بشیء من هذه الکیفیات الاربع سیما الحرارة ومن نظر حق النظر یعلم ان نسبة الحرارة الی الطبیعة کنسبة المیل الی القوی المحرکة فکما ان طبیعة النار حارة الجوهر کما ان مفید الوجود وجودی الجوهر فکذلك مبدء الحرارة الغریزیة نفساً کان اوطبعاً طبیعة فلکیة اوعنصریة یجب ان یکون حار الذات بذاته لابحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الاان تلك الحرارة نوع آخر اعلی واشرف من هذه الحرارات، وذاته بالحقیقة نار اخری اجل من هذه النیرانات وهی محیطة بهذه لااحاطة وضعیة فقط کاحاطة السماء بکرة الاثیر بل احاطة قهریة علیه غیر محسوسة بهذه الحواس فالطبیعة و النفس عندنا

حارتان غريزيتان و لهاطبقات كثيرة، الروح التيهى مطية النفس فىهذا العالم جوهر ناری غیر مرکب من العناصر کمازعمه الجمهور، بلهی منجنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والبردلكونها حيةبالذات ، نعمقد تعدمولا يوجد لانها تموت ، وفرق بين الفساد والعدم كماانه فرق بين الوجود والتكوين ، وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المستقلين بالفكر فضلاعن المقلدين .

فصل (١٩)

فىمهية الرطوبة واليبوسةوانيتهما

ورد في كلام بعض المتقدمين : انرطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بمايلامسه، ورده الشيخ بان الالتصاق لوكان للرطوبة لكان اشدالاجسام التصاقاً اشدهارطوبة،فما ليس كذلك والاكان العسل ارطب من الماء، فالمعتبر فى الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهى الكيفية التى بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوى الغريب وسهل الترك له ، واليبوسة هى التى يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه .

وقال : الامام الرازى بان المعتبر فى الرطوبةسهولة الالتصاق ويلزمهاسهولة الانفصال،فهى كيفية بهايستعدالجسم لسهولةالالتصاق بالغير وسهولةالانفصال عنه،ولانسلم ان العسل اشد التصاقاً من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق، اذلاشك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقاً من الماء و ان عنيت لشدة الالتصاق او كثرته دوام الالتصاق ، فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الادوم التصاقاً ارطب .

وايضاً ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتىيكون الادوم ارطب، بل الالتصاق عرض من باب الاضافة و الرطوبة من باب الكيف، بلهىما به يستعدالجسم للالتصاق و يلزمها لامحالة سهولة الانفصال المنافى لصعوبة الانفصال .

اقول :اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجدهذاالتفسير فىبعض كتبه. بلمبناه على انهلاتعرض

فى كلامهم بذكر السهولة فى جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل منع .

وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جداً كالعظام المحترق رطباً لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق اعنى البلة اولا مانع فرط اللطافة لا على رأى من لا يقول بها ، واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه :

منها :ان النار ارق العناصر و الطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لانسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة فى النار الصرفة و انما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء .

فان قيل :اذا اوقد التنور شهراً او شهرين انقلب مافيه من الهواء ناراً صرفة او غالبة ، مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها **قلنا** لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء بحالها .

و منها : انه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطباً لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكاً عن التشتت ، و خلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطباً، هذا خلف .

والجواب :ان ذلك انما هو فى الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع .

ومنها : انها توجب ان يكون المعتبر فى كون الجسم يابساً صعوبة قبول الاشكال، فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة .

والجواب:ان اللين كيفية تقتضى قبول الغمر فى الباطن و يكون للشىء بها قوام غير سيال و الصلابة بخلافه ، فهما يغايران الرطوبة و اليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمر ولاقبوله الى الرطوبة واليبوسة **و الحق** ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضى سهولة اللصوق وتركه اولى .

و اما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ماينفرق اجزاؤه و يتعرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منهما ، فالاول هو اليابس .و الثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم السريع التفرق عسير الاجتماع .

فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما :

فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى ، فاذا كانت كذلك فهي لامحالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لامحالة و كذلك اليبوسة لما مر .

واما اذا قلنا :هي التي لاجله يسهل قبول الاشكال ، فهو كلام مجازى ان اريد به ظاهره فان السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبة و اليبوسة ليستامنه .

بل التحقيق فيه: ان الرطب هو الذي لامانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها و اليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه ، فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضاً محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ماادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او بعلة القابلية ، و سواء كانت القابلية صفة عدمية اووجودية . فهي لايلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية ،فظاهر، واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات ، لان شأن الجسم قبول التشكلات و لذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضاً و اما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكماً ثابتاً لذاته استحال ان يستدعى علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة اليه ظاهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالاشبه انها غير محسوسة ولهذا لايقع الاحساس بالهواء عند كونها معتدلا لاحر فيه ولابرد ولاحركة ، ولو كانت رطوبتها وجودية كان

الاحساس بدائماً فلم يكن شك فى كون هذا الفضاء خلاء (١).

واعلم :ان الشيخ مال فى فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر فى كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء : لعله اراد بالغير المحسوسة هى التى بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هى التى بمعنى سهولة الالتصاق اعنى البلة و هذا حسن والله اعلم بالصواب .

فصل ٢٠

فى اللطافة والكثافة و اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما فى الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جداً وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال فى طبيعيات الشفاء : يشبه ان يكون التخلخل مشابهاً للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر فى الحجم والرقة ايضاً تستلزمه الاان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهى بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ماهو الطف منها ، وهذا المعنى غير مشتغل به هيهنا .

ثم قال : لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع فى الفعل والانفعال الابالعرض وقال فى قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش و يقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع و التشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجماً اكبر . فالاول من الوضع والثانى من الكيف والثالث من الاضافة فى الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها

واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسر هيهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه غير نافع فى الفعل والانفعال الابالعرض مع انه الذى فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما ، مع ان اثبات ذلك مطلوب له فى ذلك الفصل من الطبيعى والاولى ان يقال :سهولة

١- قال الامام لو كان الهواء دائماً محسوساً لكان الجمهور لايشكون فى وجوده ولايظنون هذا الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرفاً - جلوه

قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال ، والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال .

واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة المعنى لان اللزج مايسهل تشكيله باى شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش مايخالفه فهو مايصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج .

واما البلة فاعلم : ان ههنا رطباً ومبتلا ومنتقعاً فالرطب هو الذى صورته النوعية تقتضى الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال ، والمبتل مايعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة .

فصل (٢١)

في الثقيل و الخفيف وفيه مباحث :

اولها : ان الشيخ قال : في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدء المدافعة لانفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء ، فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة ، لانها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها .

و ثانيها : ان لمن اثبت الميل امراً غير المدافعة ان يقول الحلقة التى يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لاشك ان كلاً منهما اثر فيها فلا يمنع عن تحريك الآخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها . وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها الى جانبى العلو والسفل وفعلهما لو تم فالى جانبين غيرهما ، فثبت ان لهذه المدافعة مبدء غير الطبيعة وغير القوة النفسانية .

و ثالثها : ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله : الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن

الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز ، بل موضع ينطبق مركز الثقيل اومركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ماعلى جوانبها ثقلا ، بمعنى ان ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله .

اقول: قوله بالطبع ليس مكرراً كمازعمه بعض ولاصفة للمركز احترازاً عن مراكز الكرات الخارجة المراكز، لان الثقيل لاينحرك اليها بل اليها هو المركز بالطبع وهومركز الجسم الاول الفاعل للجهات كمازعمه الرازى، بل صفة للحركة احترازاً عن الحركة القسرية على ماهو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمى الى الفوق ثم ان قوله: قوة (طبيعة - خ) يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة اومابه المدافعة .

ورابعها :اقسام الميل طبيعي وقسرى ونفسانى والطبيعي لا يكون الاالى جهة من الجهات ، والجهة الحقيقية اثنتان ، فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل و الخفة وهو الميل الصاعد والقسرى على خلاف الطبيعي ، واما النفسانى فقد يكون مستديراً وقد يكون مستقيماً وقد يختلف باختلاف الارادات .

وخامسها : ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند مايكون في احيازها الطبيعية .

قال الامام الرازى : هذامما نص عليه الشيخ في كتاب السماء و العالم، من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية .

اقول :هذا في الوضوح بمنزلة لايحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ، ولازمه عند عدم المانع .

و سادسها : ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي اوالنفس عند الارادة باستخدام الطبيعة ، و كما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قرباً الى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف

جهته، فلووجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة اوسببها القريب منها، فعلى ماذكرنا اندفع التناقض الذى اورده الامام الرازى على كلامى الشيخ في الموضعين من الشفاء .

احدهما :ما قال في الفصل الذى تبين فيه ان بين كل حركتين سكوناً بالفعل: ولا تصغ الى قول من يقول : ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة ، وفيه بالفعل التنحى عنها ولا تظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدء من شأنه ان يحدث ذلك الميل اليه اذا زال العائق، والثانى ما قال في الفصل الذى يتكلم فيه في الحركة القسرية : السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق به ، و كلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعى ، فقوله قوى عليه الميل الطبيعى يشعر بوجود الميل الطبيعى مع الميل القسرى ولكن المراد منه مبدأ المدافعة اوقوتها بمعنى الامكان الاستعدادى المقابل للفعل ، و اما الحلقة الساكنة مع انها المجذوبة الى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لاوجودهما ولاوجود مبدئيهما القريبين .

و سابعها : ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك فتنقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد في الكم والى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ، و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس ، والكل عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة اومقهورة للنفس اومقسورة

با مرخارج. لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني و القسري منه يختلف الاجسام في قبوله والتعصي عنه بامور ذاتية او عرضية ، فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها ، فالاقوى بحسب الطبع اكثر تعصياً و امتناعاً من قبول الميل القسري ، والاضعف اقل امتناعاً ، والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة اولعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة اولغير ذلك.

و ثامنها : انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة بحركة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، احدهما بالذات والاخر بالعرض، كحجر يحمله انسان يمشي ، فانه يحس بثقله وهو ميله بالـذات و يخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لايجوز اجتماع ميلين متخالفين ، احدهما بالطبع والاخر بالقسر، كمالايجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك ، نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم ، فالاكبر اشد ميلا من الاصغر اوفي الكيف كالتكاثف والتخلخل ، فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود و في الوضع كاندماج الاجزاء وانتفاشها ، و قد يختلف ايضاً باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه ، واما القسري فبحسب ما اشرنا اليه .

اذا تقرر ذلك فاعلم :انه اذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يتقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فيأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري ، فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى .

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعى و القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه و كيفية التقاوم بينهما بحال الماء فى حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئاً فشيئاً فيعود انبعاث البرودة من طباعه، فانه لايجتمع فى الماء حرارة و برودة بل يكون ابداً مكيفاً بكيفية واحدة متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه، فتسمى حرارة، و تارة اميل الى تلك، فتسمى برودة، وتارة متوسطاً بينهما، فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع مايعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الحاوى لذلك الماء فكذلك لايجتمع فى جسم ميلان بل يكون دائماً ذا ميل واحد شديداو ضعيف قسرى او طبيعى وعند تقاوم الميل القسرى والطبيعة كانه ينعدم الميل بالكلية ، لكن الفرق بين الميلين الطبيعى والقسرى للحجر و بين البرودة الذاتية والحرارة القسرى للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى و كما فى حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية و كما فى الحلقة التى تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن ، لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لايجوز خلوه عنها .

و تاسعها : انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعى والآخر غريب اما الجسم الابداعى الذى وجد على كماله الاتم من غير عائق عن ميلها الطباعى كالافلاك فى حركاتها الوضعية ، و كالعناصر الكلية فى حركاتها لوفرض فى العالم خلاء وهى فى غير احيازها كان ذلك ممتنعاً لان قاعدة الامكان الاشرف دلت على انها فى اقصى الممكن من قويها الطبيعية، فميولها بالغة الى الغاية فلايمكن الزيادة عليها من خارج واما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهاوى ، فان الهواء يقاومه فى ميله فلايبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته .

وعاشرها :ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتماداً ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى فوق ، وغير الطبيعي مختلفاً . ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحداً لكنه يسمي باسماء مختلفة بحسب الاعتبار . فيسمى اعتماد واحد بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص .

وذهب بعض آخر الى انها متعددة متضادة لايقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ، ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازماً كان او مختلفاً غير باق .

وقال ابوهاشم :بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم .

وقال الجبائي :ان الاعتماد لايولد حركة ولا سكوناً وانما ولدهما الحركة فان من فتح باباً اورمى حجراً فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر . ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد و ابوهاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد .

واستدل ايضاً : بان حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمي لانه مالم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين ، وهو ضعيف لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لايوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد ، كما في اجزاء الحلقة التي تدورعلى نفسها بل الامر كذلك والالزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس، اذما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ، ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد ، فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة ، لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعاً مختلفة للجسم ، بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه ، وكتوليده للالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة .

هذا تقرير مذهبهم فى الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق فى المواضع التى ذكرناها وانهما يشتد ويضعف والشدة والضعف، يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضرورى البقاء فى كل جسم بشخصه وانما الباقى فى كل جسم شخصى هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذى استدل به بعض العلماء على بقاء الميل فى حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته ، فذلك صحيح يقتضى وجود الميل الى آن الوصول ولا يقتضى بقائه كما لا يقتضى بقاء الحركة بل استحالتهما لان المستدعى للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان اوقسراً اوارادة وهو غير باق فى زمان الوصول الى المطلوب ، فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل .

وحاديعشرها : ان الميل هيئة قارة وان وقع فى بعض افرادها تدريج ، وليس كالحركة التى لا يتصور الا تدريجاً لشيء كالاين والكم وغيرهما ، وذلك لان الميل لابد من وجوده عند الوصولات الى حدود مطالب غير منقسمة فى الحدوث والموجود فى حد غير منقسم كان موجوداً فى آن وان استمر قبله او بعده ايضاً .

وثانيعشرها : ان لا تفاعل بين الثقل والخفة، اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا .

وقد علمت : ان السكون الذى بين حركتى الصاعدة و الهابطة انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسرى الصاعد لا بين الميلين ، لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعاً فى ذلك الزمان الا فى الطرفين ، ففى آن اوله كان آخر زمان الميل القسرى و قد قاومته الطبيعة حتى ازالته و فى آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعى وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسرى .

فصل (٢٢)

فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها

فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين ، و انما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور ، لعدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض ، فالخشونة اختلاف الاجزاء و الملاسة استوائها و هما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع ايضاً بل امر آخر من صلابة اولين او حرارة اوبرودة او غيرهما ، فليسا من هذا الباب.

اما اللين : فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهومن باب الحركة مع تقعير في سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصة بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ، ولان اللين غيرمحسوس بالبصر وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه امور بعضها عدمي و هو عدم الانغمار وبعضها وجودى فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل و ليست الصلابة شيئاً منها .

اما العدم فظاهر ، اما الشكل فقد علمت ، اما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذى في الزق المنفوخ صلباً و كذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا ممايدرك بالحس فضلاعن اللمس ، فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية

واما ساير الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللايق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية .

واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصر أفحاولنا ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمداداً من فاعل الخير والجودو استجلاباً لافاضة العلم واكمال الوجود .

الباب الثالث

في الكيفيات المبصرة وفيه فصول:

فصل (٢٣)

في اثبات الالوان

ذهب بعض الناس : الى ان لاحقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما، فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جداً ، لكثرة السطوح المنعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج ، فانه لاسبب هناك الامخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته ، وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه .

والحاصل: ان البياض هو راجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظراً الى انه يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء الى السطوح ، ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لامتخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضاً، وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لاينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد .

واعلم : ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا ، ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك ، فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا

الوجه بوجوه :

احدها : كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضاً مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ، ولهذا صار اثقل .

و ثانيها : كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي و يبالغ في تصفيته ، ثم يختلط المائان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ، ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض ، فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء . و الالم يجف بعد الابيضاض و كما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لابالسحق والتصويك ، مع ان تفرق الاجزاء و مداخلة الهواء فيه اظهر .

و ثالثها: اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد. وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد، وتارة الى الخضرة ثم النيلية ، ثم السواد يدل على اختلاف مايتركب عنه الالوان اذلو لم يكن كذلك لم-يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لهما .

ورابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الالوان اذلو لم يكن اختلافها الا الاختلاط المشف بغيره ، لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر و غيرهما الا البياض ، لان السواد لاينعكس بحكم التجربة .

هذا تلخيص ما افاده في الشفاء و دلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لايجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض اقوى من دلالتهما على ان سبب البياض لايجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لاعند الانفراد .

والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء ، حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة : ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤية لون البياض : انـه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة ، فنسبه الى السفسطة حـاشاه عن ذلك .

ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لاينسلخ ، ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق ، اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط و ينفذ والمبيضات غير نافذة ، و نقل عن اصحاب الاكسير انهم ينتقلون نحاساً كثيراً برصاص مكلس وزرنيخ مصعد ، وذلك يبطل ماقالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ، ومادة السواد لاتقبلها . فدل على ان مادة البياض عـارية عن اللون .

ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقاً والتخيلي لازماً لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني .

اقول :لاشبهة في ان القابل مادام اتصافه بلون لايمكن اتصافه بلون آخر ،فمادة البياض مادام بياضه لايمكن ان يتصف بلون آخر و كذا في السواد وساير الالوان بلافرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعاً الى الوجه الاول و انسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف الدلائل على العدم والوجود ، فرب وجودي ينسلخ و رب عدمي لاينسلخ كالاعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولاينسلخ العدمي .

وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان و كل مـا يقبل الشيء يجب ان يكون عارياً عنه ، فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها .

والجواب : ان الصغرى كاذبة لانه يقبل ماسوى اللون الابيض الذي فيه ، فلايلزم الاعراؤه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعلية منعنا الكبرى

وهو ظاهر .

وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم باطل فكذا الملزوم وهومنفسخ بان القضية مشروطة فلايلزم الاامتناع الاتصاف مادام قابلا وذلك حق .

تتمة

اعلم : ان كل ما يحدث من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي و بالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي و كل ما يحدث دفعه في محل و ان كان بعدحركة مكانيةفهو لون غيرطبيعي كالالوان والقزحيةوالزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمدالمكسور باجزاءصغيرة وكلاالقسمين موجودان ، لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر .

ثم ان القائلين بكون السوادوالبياض كيفيتين حقيقيتين :

منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب و ذكروا في بيانه وجوهاً ضعيفة .

ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولايخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص، واما ان ذلك اللون لايحصل الامن هذا التركيب ولايكون له حقيقة مفردة فلا .

فصل (٢٤)

في النور المحسوس

واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل

نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسماً بانقسامه، فمنه نور واجب لذاته قاهر على ماسواه، ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة و ما سواه، انوار متناهية الشدة، بمعنى ان فوقها ماهو اشد منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لايقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة، فانها ايضاً من حيث الوجود لا تخلو من نوره لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات، كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق و ان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته، فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة.

ومنهم: من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدء الفياض في محل قابل اياه، امابمقابلة نيرو امابذاته، وكذا ينبغي على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب، فهو على تقدير جسميته يكون خالياً عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة و امثالها، و كذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق والتفريق والجمع وماشابهها وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها، بل لا بد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلااستحالة وانتقال، لكن الزاعمين انه جسم اشتهر بينهم ان النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء و يتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لاينفصل اجزاؤها عنها دائماً و الايلزمها الذبول و الانتقاص و خلوموا ضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها، فيكون اجسامها اجساماً مستحيلة غذائية كائنة فاسدة و ذلك محال من الفلكيات، واما الذي ذكر في كتب الفن لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساماً فوجوه:

الاول : انه لوكان النور جسماً متحركاً لكانت حركة طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له .

والثاني ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان يبقى اولا يبقى، فان بقيت فهل بقيت في البيت او يخرج .

فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لان السد كان سبب انقطاعها ، فلابد ان يكون سابقاً عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيراً كما كان قبل السد ، وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما و هو معلوم الفساد.

والثالث ان كونها انواراً اما ان يكون عين كونها اجساماً واما ان يكون مغائراً لها ، والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضاً باطل لان تلك الاجسام ، اما محسوسة اوغير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما ورائها ، و يجب انها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت ستراً ، لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهاراً .

والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة ، لاسيما والخرق على الافلاك ممتنع .

اقول : وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق .

اما الوجه الاول : فلان كون النور جسماً لايستلزم كونه متحركاً ولا كون حدوثه بالحركة ، بل مما يوجد دفعة بلاحركة .

واما الوجه الثاني فلقائل ان يقول : ان قيام المجعول بالامادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرء المانع لم يقع الافاضة فينعدم المفاض بلامادة باقية عنه، لان وجوده لم يكن بشركة المادة ، فكذا

عدمه فعندا نسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولافرق في ذلك بين كونه عرضاً اوجوهراً . والسر فيهما جميعاً ان النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لاينعدم شيء منها دفعة لوفرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي الابعد زمان وعقيب استحالة .

واما الذي ذكروه ثالثاً فجوابه: ان المغايرة في المفهوم لاتنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود، فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم حين جسميته، فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال : المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم .

والحل فيهما جميعاً : ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان ذاتاً واحدة من غير تعدد في وجودها ، واما المذكور رابعاً فلان مبناه ايضاً على الانفصال والقطع للمسافة لاعلى مجرد الجوهرية والجسمية .

فصل (٢٥)

في حقيقة النور واقسامه

النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه شفاف اوبانه كيفية لايتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بماهو أخفى و كان المراد بـه التنبيه علـى بعض خواصه و المعترفون بانه كيفية اختلفوا .

فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط ، (١) وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب

١- اعلم ان القول السابق الذي في الفصل الاول كان لانكار اللون وهذا القول لانكار الضوء فافهم - (جلوه)

القرب والبعد عن الطرفين . فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهدها هو اكثر ظهوراً من الاول، وظن ان هناك بريقاً وشعاعاً ، وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس فى الظلمة .

فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذاقوى البصر بنور السراج لم يراها ، وكذا نسبة لمعان السراج الى لمعان القمر ، ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها ، وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه فى نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه فى الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلاجرم لايحس بها .

ثم اذاقوى فى النهار بنور الشمس لم يصر مغلوباً لظهور تلك الالوان فلاجرم يحس بها هذا بيان مذهبهم .

اقول : لابد اولا من تحقيق محل الخلاف فى ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور .

فنقول : من قال بانه نفس الظهور فهو لايخلو اما ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثانى باطل والا لكان الضوء امراً عقلياً واقعاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً اصلا لكن الحس البصرى مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لايؤثر مثل هذا التأثير فثبت ان الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون امراً وجودياً لكن بقى الكلام فى انه عين اللون اوغيره ، وقد تكلمنا فى ذلك فى تعاليقنا على ضوابط الاشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التى ذكرت هناك حتى استقر الرأى على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس فى غير هذا العالم ، واما الذى فى الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود

اللون ، والذى وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة :

الاول انظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون اوصفة نسبية اوغير نسبية ، والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضى ان لا يكون مستنيراً الا فى آن تجدده والثانى يوجب كون الضوء نفس اللون فلايبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية .

والثانى ان البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضداً لبعضه وهو محال لان ضد الضوء الظلمة .

الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذى لايكون مضيئاً وكذا سائر الالوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر .

الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معاً اذا قويا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعاناً ساذجاً .

فان قيل : هذا البريق عبارة عن اظهار اللون فى ذلك القابل .

فنقول : فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه .

اقول : اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها ان ينسب ويضاف الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد

وقوله : يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا : نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان المهية والوجود فى كل شيء واحد بالذات متغائر بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و

الظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النورى وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضاً لو قال احد : انه غير اللون لان النور بماهو نور لايختلف اذ لايعتبر فيه امتزاج ولاشوب مع عدم اوظلمة والالوان مختلفة .

واما الوجه الثانى : فهو ايضاً مندفع بمامهدناه بان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور و امكانها وفعليتها و قوتها و ضعفها و اصلها و عارضها و اعداد من الظلمة اعنى عدم ملكة النور و امكانها،وفعليتها،وقوتها ، وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية فى الاكثر اومتعلقة بها والمادة منبع الانقسام ، والتركيب بين الوجودات،والاعدام ، والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التى نراها فيقع تلك الاقسام فى محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير و من قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزمه ان لايطرء وجود على وجود ولاتضاد وجود لوجود فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هى الوان لا بما هى انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام و بعضها اشياء متضادة لكن بما هى مهيات لا بما هى موجودات مع ان الوجود والمهية واحد و كذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلا منا مع قلب ذكى .

واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا **الوجه الرابع** بادنى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شىء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضىء الملون قد يكون ضوئه فقط وذلك

عند قصور (١) الضوء واللون اوقصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس طويل و كون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوئه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لامن المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضاً جسماً صقيلاً فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا .

فصل (٢٦)

في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما الشمس يسمى ضياء والا فعرض كالقمر ويسمى نوراً آخذاً من قوله تعالى والذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً اى ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذى به يستر لون الجسم و هو ايضاً ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعاً والثاني كما للمرآة يسمى بريقاً وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر و نور وجه الارض الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس و كضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانياً وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية و ينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئاً فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو

١ـ يعني ان القصور يوجب ضعف اللمعان الواقع على المقابل وهو يوجب عدم ظهور اللون فتأمل. (اسماعيل)

الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولااضافة قوة امكانية لم يكن حاله الاهذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امراً وجودياً بل سلبياً محضاً (١)

واعلم : ان الالوان غير موجودة بالفعل فى حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انالانراها فى الظلمة فهواما لعدمها اولوجود عائق عن الابصار و الثانى باطل فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت فى غار مظلم و فيه هواء كله على تلك الصفة فاذاصار المرئى مستنيراً رأيته ولايمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهوعدم شرط الرؤية.

و يدفع بان اللون اذاكان فى نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركاً والالم يكن فى نفسه مرئياً .

و لقائل ان يقول: لاشك ان اللون له مهية فى نفسه وله انه يصح ان يكون مرئياً فلعل الموقوف على وجود الضوء هوهذا الحكم .

وبالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد ان يكون له لون معين و وجود ذلك اللون و كونه بحيث يصح ان يرى فلم لايجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لااصل وجود اللون .

أقول : و الاولى ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجوداً حالة الظلمة و ان كان غيره امكن ان يكون موجوداً فى تلك الحالة ولانراها لفقدان شرط الابصار.

تذنيب

ربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاشياء التى تلمع بالليل و

---

١ ـ هذا الكلام يشعر بظاهره على ان تقابل الظلمة مع الضوء تقابل السلب والايجاب لاتقابل العدم والملكة كما هوالمذكور فى كلام غيره فتبصر .

(اسماعيل)

نفى الشيخ ذلك وقال لايمكن ان يكون الظلمة شرطاً لوجود اللوامع مبصرة و ذلك لان المضيء مرئى سواء كان الرائى فى الظلمة اوفى الضوء كالنار نراهـا سواء كانت فى الضوء اوفى الظلمة واما الشمس فانما لايمكننا ان نراها فى الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما ترى فى الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوى لاجرم لاينفعل عن الضعيف واما فى الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلاجرم ترى .

وبالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لماذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع

فى الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل (١)

فى علة حدوث الصوت

علته القريبة تموج (١) الهواء وسبب التموج امساس عنيف اوتفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع اوانبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ، ان ينقاد للشكل والموج الواقعين فى المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهى ذلك الى الهواء الذى عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

١ ـ وانما جعل التموج سبباً قريباً للصوت لكونه دايراً معه وجوداً وعدماً وقال الامام: الدوران لايفيد الا الظن والمسئلة ممايطلب فيه اليقين، واجيب بان استقراء الجزئيات مع الحدس القوى يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص، فتدبر .

(اسماعيل)

الناس ولا نفس القلع ـرع كما زعمه آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده ، والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شیء من الاصوات يحس باللمس او البصر ، فليس التموج بصوت و لا القلع و القرع و ايضاً الشیء قد يعلم منه انه تموج اوقلع اوقرع و يجهل كونـه صوتاً و قد يعلم الصوت عند مايكون الامور الثلاثة مجهولة فهی غير الصوت

فصل (٢)

فی اثبات وجود الصوت فی الخارج

لاحدان يقول: ان الصوت لاوجود له فی الخارج بل انما يحدث فی الحس من ملامسة الهواء المتموج . واستدلوا علی ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضاً ومعلوم ان اثر الجهة لايبقی فی المتموج الذی عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولايشعر به الاحيث تلمس من غير ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين اومن الشمال لانها لاتدرك الاحين انتهی اليها ولاالتميز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التميز بين الجهـات و كذا بين القريب و البعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هی فيكون موجوداً خارج الصماخ .

واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة ، و انما تميز بين القريب و البعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوی وعن البعيد اضعف .

ودفع الاول : بان ذا الصوت قد يكون علی يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد فی الاذن الايمن ولهشعور بالجهة **والثانی** بانه باطل والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوی والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين فی البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعد .

اقول : لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لابد وان يكون امراً موجوداً عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لابد وان يكون ملاصقاً له وهيئة الصوت وشكل التموج (١) وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب و البعد غير موجودتين عندها .

و التحقيق ان يقال : ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقاً ولو بالعرض فكلما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه بشيء من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها و الجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه .

فصل (٣)

في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء و الطنين والحرف

سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة يتأدى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس .

واما الصداء : فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل اوجدار بحيث لاينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلاف و يكون

١ـ اقول : ماذكره من التحقيق يقتضي ان لا يتوقف سماع الصوت على وصول حامله الى الصماخ لان الصوت اذا حصل في الهواء بسبب التموج المخصوص والنفس متعلقة بالهواء المتصل بالبدن ولو تعلقاً بالعرض يجب ان تدرك النفس بحاسة السمع الصوت ولان المفروض ان كون هذا التعلق كاف لادراك النفس بشيء من الحواس ما احدث في ذلك الهواء مما يمكن ادراكه للنفس بشيء من الحواس والصوت كذلك الا ان يقال : ان الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس الا بعد وصول حامله الى الصماخ فتدبر (اسماعيل . ره)

شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء واذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود مايوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنيناً كمايحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع . واما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم .

اقول: والكل صحيح ، وجهه ان نسبة تلك الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع ، فهما موجودان بوجود واحد ، وانما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بان يمكن، وقيد المماثلة بالحدة و الثقل اى الزيرية والبمية احتراز عنهما ، فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزاً في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ، وقيد التميز بالمسموع احترازاً عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره ، فان التميز بها لا يكون تميزاً في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى به ان يكون احترازاً عن مثل الغنة والبحوحة .

بقي الكلام في دلالة قولنا : تميزاً في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعاً وفي ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة .

قال بعض العلماء : والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعاً بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف ، بخلاف الغنة والبحوحة و غيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس ، ولا خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى ، بل المقصود مزيد توضيح للمهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها .

فصل (٤)

في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف ويسمى المصوتة المقصورة ، والالف والواو و الياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة ، يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المدواللين ، لانها كانت مدات للحركات وماسوى المصوتة يسمى صامتة و يندرج فيها الواو والياء المتحركتان اوالساكنتان اذالم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة .

وليست الالف الامصوتاً ، واطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ماهي من خواص الاجسام ، بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجة الى مخرج احدى المدات ، فالى الالف فتحة والى الواو ضمة و الى الياء كسرة ، ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت .

انما الخلاف في ان ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضاً ، اولذاته ، لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها ، فلايتصور الاحيث قبلها صامت متحرك وهذا هوالحق ، لان كل سليم الحس يجدمن نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضاً في لغة العرب . وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني ، لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يكن كالطاء فآني .

وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع اوفي آخر زمانه كما في غلط ، وماوقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الانى الصوت ،يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط و من الانى مايشبه الزماني كالحاء و الخاء و نحوهما ممالا يمكن تمديده ، لكن يجتمع عندالتلفظ بواحد منها افرادمتماثلة ولايشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفاً واحداً .

واعلم : ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً ومع الصوت الممدود يسمى مقطعاً ممدوداً.

الاول: مثل - ل - بالفتح او الضم او الكسر .

والثاني : مثل - لا ولو ولي - وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل - هل وقل وبع - لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن .

واعلم : ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكناً او متحركاً مضموماً او مفتوحاً او مدغماً او مدغماً فيه وغير ذلك واما التشخيص فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية .

الباب الخامس

في الكيفية المذوقة والمشمومات وفي اثبات عرضيتهما وفيه فصول :

فصل (١)

في الطعوم - الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم

و الاول هو التفه المسيخ ، وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حساً فقط ، فان النحاس والحديد وامثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوي ، واما الذي له طعم فبسايط الطعوم الحاصلة في افراده تسعة اقسام :

الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة و ذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل ، او كثيفه ، او معتدله والفاعل

فى الثلاثة اماحرارة ، اوبرودة ، اوقوة معتدلة بينهما ، فالحار ان فعل فى الكثيف حدثت المرارة وان فعل فى اللطيف حدثت الحرافة وان فعل فى المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل فى الكثيف فالعفوصة وفى اللطيف فالحموضة وفى المعتدل فالقبض، و المعتدل ان فعل فى اللطيف حدثت الدسومة وفى الكثيف الحلاوة وفى المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة ، لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة ، لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم اوعديمته اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت .

ومما يدل على ان المالح دون المر فى السخونة ان البورق و الملح المراسخن من الملح المأكول، والعفص ابرد، ثم القابض ثم الحامض، ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذاقبض يسير ليس بعفوصة ، ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص باطنه ايضاً .

وقد يتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض فى الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة و الحرافة فى العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه فى الهندبا ، ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انهامع ماتحدث ذوقاً تحدث بعضها لمساً ايضاً ، فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسى واحد لايتميز فى الحس ، فيصير ذلك كطعم واحد متميز .

فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف مايصحبه تفريق واسخان ويسمى الجملة حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس، هذا مايليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزايد على هذا القدر فاللايق بايرادها فيه علم الطب .

فصل (٢)

في الروايح المشمومة

ليس لانواع الروايح عندنا اسماء الامن جهات ثلاثة

احدها : جهة الاضافة الي موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة السرجين .

و ثانيها : من جهة الموافقة و المخالفة كمايقال طيبة و منتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما.

و ثالثها : ان يشتق لها اسم من شا كلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروايح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف فهذا آخر الكلام في احوال الكيفيات المحسوسة تبعاً لماذ كر في كتب القوم كالشفاء وغيره .

و اما الكلام في كيفية الاحساس بهافسيأتي في القسم الثاني لهذا الفن و هو البحث عن الكيفيات النفسانية، و لنافي هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الي ذكره و تحقيق وجود آخر لها و لغيرها و اثبات ان لها كينونة صورية بلامادة في عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عندالمفارقة عن هذه الاجساد .

القسم الثاني

من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول :

فصل (١)

في انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة :

الاول : استعداد شديد علي ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمي باللاقوة .

والثاني : استعداد شديد على ان لاينفعل كالمصحاحية والصلابة .

و الثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصاوعية ، وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذى يشترك فيه هذه الثلاثة، ويكون تمام الامر المشترك الذاتى لها حتى يكون نوعاً لمطلق الكيف وجنساً لهذه الثلاثة فقد ذكر امران :

احدهما : انه استعداد جسمانى كامل نحو شيء من خارج .

و ثانيهما : انه المبدء الجسمانى الذى به يتم حدوث امر خارج بمعنى ان حدوثه مترجح به والثانى اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل الابين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعاً من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلاثة لان الفاعل والمنفعل يشتركان فى ان حدوث الحادث انما يتم بها.

ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك و الاقسام الثلاثة مشتركة فى كونها مبادى جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها .

قال الشيخ فى قاطيغوریاس : واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التى هى انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسمانى كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التى هى فى المادة الاولى و لاقوة الجواز ، فان كل انسان بالقوة صحيح ومريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعى وافرة من جهة احد طرفى النقيض فلا يكون فى قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان، بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة اويرجح لاقبول الصرع على قبول الصرع والمصحاحية والممراضية والهيئة الصارعية والهيئة الا- نصراعية والصلابة المترجح فيها ان لاينغمر واللين المترجح فيها ان ينغمر من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم : انه لاخلاف فى ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هى داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انها منه و الشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تلخيص معنى

جامع للقسمين دون الامر الثالث ، فيقال: انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها .

واما بيان ان القوة على الفعل لاتصلح ان تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان يعرف اصلا كليا، وهو ان جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة، فلها اقتضاء اثر اذاخلى وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذافرض اضافة قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليهافاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات و القوة معاً كان المجموع شيئا آخر ان كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ، ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه اولا قوة انفعالية لحصول مايتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض.

فثبت ممابينا بالبرهان ان لاقوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد ان لم يكن .

فصل (٢)

في تحقيق ماذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيقورياس : لمشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لاينصرع اومن حيث يصرع فان كانت من حيث لاينصرع يكون المئونة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكدا حد طرفي ماعليه القوة الانفعالية في ان ينفعل وان لاينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لايصلح ان يوجد في الاجناس الاخرى اويصعب و ان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتأكد وكانك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصراعية القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لايقبل الاشد والاضعف ، بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتاة

الاعضاء نسبتها اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة .

فنقول الآن : المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلاثة امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود .

وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة واما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على ادراك الفرص في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليسا من الامور البدنية الصرفة .

واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى وهو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا بالفعل كالممراضية اوشديد الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية .

وبالجملة فان هذه القوة اما ان يستكمل آخذة نحو التغير من الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى .

وربما قيل : ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها فاعلة بسهولة ، فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال او الملكة ومن حيث انها شديدة اوفاعلة بسهولة فهي من هذا النوع .

فاجيب كما في الشفاء : بان الذى فيه قوة ان ينصرع اشد فغيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذى فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ، ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف ، فهذا الاختلاف اما ان يكون في المهية او في العوارض فان كان في المهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجوداً آخر بل القوة القوية

موجود واحد وهو بمهیته الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة ، فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة فى احد الجنسين امتنع دخولها فى الجنس الاخر وان كان الاختلاف بينهما فى العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود .

واما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها اشد تأثيرا وفعالة و هذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود ، فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة فى هذا القسم من الكيفية . فـالقوة القوية غير داخلة ، فان مثل الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضاً تحت ذلك الجنس .

ومما يحتج به ايضاً على بطلان مذهبهم ان الحرارة لهاقوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال ، فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة فـى هذا الجنس .

فصل (٣)

فى تحقيق ان اللين والصلابة من اى جنس من اجناس الكيف

قدمرت الاشارة فى قسم الكيفيات اللمسية الى ان احدهما اعنى الصلابة استعداد طبيعى نحو اللاانفعال والاخر اعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس ، فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمـه ثلاثة اشياء احدها عدمى و الاخران وجوديان امـا العدمى فهو اللاانغمار و اما الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثانى بقاء شكله على ما كان عليه ، و ذلك الاستعداد لايجوزان يكون عدمياً لانه علة الامرين الوجوديين ، وعلة الوجودى

وجودی ، فذلك الاستعداد امر وجودی .

وایضاً فالانغماز کما سبق عبارة عن حرکة فی سطح الجسم مقارنة لحدوث شکل مخصوص فیه واستعداده لقبول الحرکة لانه جسم طبیعی واستعداده لقبول ذلك الشکل لانه متکمم و اذا کان کونه جسماً طبیعیاً ذا کمیة هو العلة لهذه القابلیة امتنع ان یکون هناك کیفیة اخری تفید هذه القابلیة لان ما ثبت لذات الشیء لایکون بعلة اخری ، واذا ثبت ان استعداد الانفعال لیس بکیفیة زائدة وجب ان یکون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلة وجودیة ، او یستحیل ان یکون سببه نفس المادة التی هی علة للاستعداد ولا ایضاً زوال وصف عن المادة ، اذ لیس الاستعداد للاانفعال علة وجودیة حتی یکون زوالها علة الاستعداد للاانفعال ، فاللا استعداد للاانفعال امر وجودی ، فمن هذه المعانی یغلب علی الظن ان التقابل بینهما تقابل العدم والملکة .

اقول: یمکن حل هذا الاشکال بان تعریف الاشیاء الواقعة تحت الاجناس المحصلة قد یکون بامور عدمیة او نسبیة او بشیء یکون تحت جنس آخر ومانحن فیه ای کون الصلب بحیث لاینغمر تعریف لامر وجودی بصفة عدمیة و کون اللین بحیث ینغمر تعریف له بنوع من مقولة اخری وهی بمقولة ان ینفعل فکون اللین و الصلابة وجودیتین تحت هذا النوع من الکیفیة اعنی القوة واللاقوة لاینافی تعریف احدهما بعدمی والاخر بوجودی من مقولة اخری.

واما قول القائل ان علة قابلیة الجسم اللین لقبول الانغمار هی کونه جسماً متکمماً فممنوع اذلا نسلم ان مجرد الجسمیة الطبیعیة مع المقداریة یکفی لقبول هذا النحو من الحرکة علی هذا الشکل وهی الانغمار وان کفی لقبول مطلق الحرکة و مطلق الشکل فاذا لم یکف الجسمیة مع المادة الاولی والکمیة للانغمار فلابد هیهنا من حالة وجودیة اخری هذا ماسنح لی فی دفع الاشکال .

لکن بقی شیء آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلیة کالامکان والامتناع والوجوب ونظیرها فهی اما عدمیة او اضافیة والاعدام لیست تحت مقولة والاضافات تحت

مقولة الاضافة .

فبقى الكلام فى امور هى مقتضية لعدم اواضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى يسمى الاستعدادية و ليس المخلص عن هذا الابان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذى فيه نحو القبول او اللاقبول قريباً من الفعل بسبب كيفية او شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان و الجواز العقلى لان ذلك غير قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان وغير نفس الكيفية و لا داخلة فى باقى المقولات .

القسم الثالث

فى الكيفيات التى توجد فى ذوات الانفس

وهى على الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة .

قيل : الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذلا يجب تغايرهما بالذات فان الامر النفسانى فى ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكماً يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكماً سمى ملكة فيكون الشخص الواحد قدكان حالا ثم تصير ملكة كما ان الشخص الواحد قدكان صبيا ثم يصير رجلاً .

اقول: من اراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغى ان ينظر فى امر الحال والملكة فى باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهى من الاعراض التى موضوعها النفس.

واما اذا صار العلم ملكة فلابد ان يتحد النفس بجوهر عقلى وبه يصير جوهراً فعالاً لمثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد الهوية مع المفعول ، كيف و هذا الاستحكام كمالية لما كان اولا حالا غير مستحكم و عندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعاً فهما بان يختلفا شخصا كان اولى .

واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما اوقدرة ما فحصول الصورة العلمية

الثابتة لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها و كذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخرى الحكماء وقوم ممن قبلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد لصور حاصلة و ليست ايضاً داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الامر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة ثابتة لايحسن جنسها او يؤخذ لها قسم آخر .

فيقال اما حال او ملكة او امر آخر غيرهما لتدخل فيها الارادة الكلية لنفوس الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالا غير استعدادى يوجب ثابت لايزول و يكون قسيم الحال والملكة

واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعنى الحال والملكة (١) انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمأة ونحوها ، فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها ههنا كلا في مقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه واحواله باباً على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى والاخلاق فما نذكرها في فصول .

فصل (١)

في القدرة

قد مر تحقيق القدرة في البحث عـن معنى القوة من انها حـالة نفسانية

١ـ الفرق بين المنزل والمقام هو الفرق بين الحال والملكة .

از در دوست، تا بكعبهٔ دل — ءـاشقانرا هزار و يك منزل

فتأمل — (اسماعيل)

للحيوان بهـا يصح ان يصدر عنه الفعل اذاشاء ولايصدر عنه اذا لم يشأ و ضد ذلك هوالعجز ، وكل منهما قـد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض ، اذليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدور كل مـايشاء ، و الا لم يصح اطـلاق القادر على غير البارى (١) جل اسمه من الحيوانات و غيرها ، فرب قادر لم يصح مـنه الاصدور بعض قليل من الاشياء ولاصدوره وهذه القدرة التى فى الحيوان صفة امكانية متساو نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذاضمت المشية اى الارادة (٢) اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اماواجباً ان بلغت الارادة الى حد الاجماع اوراجحاً ان بقى التردد .

واما القدرة التى هى عين المشية التى هى عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم ، فهى خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كمافى البارى جل ذكره ، فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التى اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولاعدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينها، وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اى الامكان فقط، لانها كلها بقدرة الله وجدت و وجبت ، فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقـدرة الحيوان ناقصة ، فـلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها ، فكانت حينئذ فعلا لاقوة وكان الفعل معها واجباً لاممكناً فقط. فقد علمت ان نسبة القـدرة التى هى فى الحيوان الى القدرة التى معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال و كل مايوجد

١ـ ولاعلى البارى لانه كما هو واجب بالذات كذلك واجب من جميع الجهات فينتفى عنه الان تؤخذ بمعنى الامكان العام ويكون تحققه فى ضمن البارى الوجوب الذاتى ومن الممكن فى ضمن الامكان الذاتى فتدبر . (اسماعيل)

٢ـ والحق ان الارادة لها حقيقة واحدة لها درجات متفاوتة ومراتب مختلفة ولها بحسب كل درجة ومرتبة معنى يعبر بهعنها وعلى هذا يكون جميع ماقيل فيها من التعريفات صحيحاً بوجه وسيأتى تحقيق ذلك فى فن الربوبيات ان شاءالله فليفهم .

(اسماعيل)

في الناقص يوجد في التام الا مايرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية .

فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات البارى جل اسمه، بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، وان كانت المشية عين قدرته ، وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجوداً واحداً علم وارادة وقدرة ، وكلها موجودة بوجود وحدانى صمدى ولو كان الشرط فى القدرة ان لا يكون عين الارادة بل مستلزمة اياها حتى يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود ولا لعدم اولا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التى لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجاً بتمامه او ببعضه من المعنى الذى وقع التعريف به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعاً واذا شرط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم لزم كونها ناقصة ،فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور الاثر بلا تراخ فهذه هى القدرة التامة .

فصل (٢)

في الارادة

وهى فى الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحاً عند العقل (العقل خ) غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهى تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهى الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهى ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره ، وفسرها المتكلمون بـانها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور وقيل هى فى الحيوان شوق متأكد الى حصول المراد وقيل انها مغائرة للشوق المتأكد ، فان الارادة هى الاجماع وتصميم العزم ، اذ قد يشتهى الانسان ما لا يريده و قد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا ، و الفرق بينهما بان الارادة ميل اختيارى والشوق ميل طبيعى .

قيل : ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصى ولا يعاقب باشتهائها و

هؤلاء جعلوا مبادى الافعال الاختيارية التى للحيوان خمسة: التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة .

والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفى جعل القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر ، اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل و = القول بان البعض اختيارى دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة و مبادى الافعال الاختيارية ينتهى الى الامور الاضطرارية التى تصدر من الحيوان بالايجاب ، فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار فى الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التى للاعضاء ، واما ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل .

فان هذا العلم من حيث انه كاف فى وجود النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة، والعلم فينا ايضاً اذا تأكد يصير سبباً للوجود الخارجى كالماشى على شاهق جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سبباً لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذى علم تأثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلى سبباً لوجود الكائنات .

فصل (٣)

في حد الخلق واقسامه

الخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين واحدة كما سبق ، وليس ايضاً عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئاً، ولا يروى فى كتبة حرف حرف اويضرب بالعود ولا يروى

فی کل نقرة نقرة ، بل ربمایتبلد فی فعله اذاروی لان مبدأفعله هذا بعداحکام الملکة لیس روية بل شیء نسبته الی الروية كنسبة الطبيعة الی الفکر والطبیعة شیء مخالف للروية وان لم یکن یخالف العلم فی کثیر من الطبایع کالطبایع الفلکیة اذ طبیعتها عین العلم والشعور بلاروية . والخلق کانه شیء متوسط بین الطبیعة وهذه الارادة الفکرية وکانه امر حاصل عقیب تعمل واکتساب، فلیس للافلاك و المبادی خلق بل مبادی افاعیلها کلهاطبیعة او عقل ولیس الخلق ایضاً یلزمه المبدئية للفعل بل کونه بحیث اذااريد الفعل یصدر بلاصعوبة ورويةو کذلك ملکة العلم للعالم لیس ان یحضر المعلومات بل ان یکون مقتدراً علی احضار معلوماته من غیر روية .

واعلم : ان کل حال وملکةفهو صفة وجودية لامحالةو کل صفةوجودية، فهی من حیث انها صفة وجودية کمال سواء سمیت فضیلة فی العرف او الاصطلاح اوالشرع ، اورذیلة ، لکن بعض تلك الصفات ممایوجب زوال کمالات اخری مخصوصة بنفوس شریفة وبعضها لیست کذلك، بل یزید بهاتلك النفوس شرفاً وبهاء فهذه هی الفضائل للقوة العاقلة التی للانسان واضدادها هی الرذائل لهاوما من رذیلة للنفوس الانسانية کالشره والفجوروالتهوروالجربزة الاوهی فضیلة لبعض النفوس السافلةفان افراط الشهوة کمال للبهائم رذیلة للانسان لمکان نفسه الناطقة .

واعلم : ان الحکمة بمعنی ادراك الکلیات والعقلیات الثابتة الوجود کمال للانسان بماهوانسان کلمازاد کان افضل .

واماغیرها من الملکات فلها طرفا افراط وتفریط ومتوسط بینهما والفضیله فی المتوسط لافی الطرفین .

اما الافراط : فلان حصولها ضار لغیرها اعنی ملکة العلم الذی هواصل الفضائل واما تفریطهافلان عدمها بالکلية اونقصانها المفرط یوجب فقدمایتوقف علیهامن تحصیل الخیر الباقی وهوالکمال العقلی .

واعلم : ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانيةالتی هی مبادی الاعمال

الحسنة ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التی افراطها افضل ، ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان .

اما الشجاعة : فهی الخلق الذی يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان .

واما العفة : فهی الخلق الذی يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان .

واما الحكمة : فهی الخلق الذی يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان ، واشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هی بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال : ان الحكمة اما نظرية واما عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفسانی يصدر منه الأفعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة .

واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظری ومنها ما هو عملی لم يريدوا به الخلق، لان ذلك ليس جزء من الفلسفة ، بل التی هی احدی الفلسفتين ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هی وماهی وما الفاضل منها وما الردی منها ، ومعرفة كيفية تحصيلها و اكتسابها للنفس اوازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة الامور التی لنا مدخلية فی ادخالها فی الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل متی حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هی معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق ، فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخری موجودة لنا من حيث هی معرفة .

وبالجملة : ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق ،فالحكمة العملية التی جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هی العلم بالخلق مطلقا ومايصدر منه وافراطه ايضاً فضيلة كمامر ،

والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة .

فظهر الفرق بين البابين، واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلاثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة و مقابله الجور في اى جانب كان من الاطراف و هي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم اوما يوجب استحقاق عذاب الجحيم .

فصل (٤)

في حقيقة الالم واللذة

الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافي .

وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازى : ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية ، فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائمي والتجربة ايضاً يقوى هذا الظن فانا نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام مايقع به اللذة في هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اوائل حدوثها ، واذا استقرت زالت اللذة (١) ، فكم من صاحب ثروة اوجاه اومشتهى لطيف لايكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لايعد في الحساب معها لحقارته ، و كذلك قياس الالام فان اكثر الالام بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب والامراض افراح في كثير من اوقات اتصافهم بها فلابد لحل

١ - مع ان ادراكها حاصل موجود ، فلو كانت اللذة عبارة عن ادراك الملايم لمازالت اللذة عند الاستقرار واما اذا كانت عبارة من الخروج عن الحال الغير الطبيعي فعند الاستقرار زال الخروج فلهذا زالت اللذة . (اسماعيل- ره)

هذا الاشكال .

فنقول : اما سبب هذا الظن ،فذلك من باب اخذما بالعرض مكانما بالذات وذلك لان اللذة لاتحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لاتتم الا بادراكات حسية والادراك الحسي سيما اللمسي منه لايكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد و اذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلاتحصل لذة لمسية وغيرها الاعند تبدل الحال الغير الطبيعي، فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال.

و اما بيان بطلان هذا الظن، فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالماً بوجودها مشتاقاً اليها سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق، و كذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق اليها ولاتعب فكرى في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال: بان الاستلذاذ لها لاجل زوال اذى الانزعاج الفكرى و كذلك اذا اعطى له مال عظيم اومنصب جليل لم يكن متوقعاً له ولاطالباً لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب .

قال الشيخ في رسالة في الادوية القلبية: الفرح لذة ما ، و كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية و بالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور (١) بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة او المتوهمة. و كل كمال فهو امر طبيعي و ينعكس: و كل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ ها لهو ربما يتفق في بعض القوى ان لايلتذ الاعند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كأن الثبات على الحالة الطبيعية لايكون لذيذاً وانما وقع هذا السهو بسبب اخذما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات .

١- لماكان الشعور بامر طبيعي مساوياً للذة انعكست الموجبة الكلية اعني قولنا :كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة ، لنفسها اعني قولنا : و كل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ هاله فلاتغفل .

(اسماعيل - ره)

اما بیان هذا فی مسئلتنا هذه فهو ان من المدرکات مالایدرك الاعند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الکیفیة انما تحس بها مادام العضو اللامس مضاداً لها فی الکیفیة وینفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الکیفیة مزاج العضو فلم یحس به، اذ کل حس فهو باستحالة ما والشیء لایستحیل عن نفسه، ولهذا لایتاذی صاحب الدق بالحرارة الشدیدة التی هی اشد من حرارة الحمی المحرقة، ویتاذی صاحب الحمی المحرقة بما هو دون ذلك، وذلك لان حرارة الدق متمکنة من الاعضاء کالمزاج لها ومزاج الاعضـ یخالفها، وحرارة الحمی المحرقة طاریة علیها والاطباء یخصون مایجری مجری الدق باسم سوء المزاج المستوی و مایجری مجری المحرقة باسم سوء المزاج المختلف، وقد تبین ان السبب فی عدم الالتذاذ بمایستقر من الکمالات الحسیة هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الی الحالة الطبیعیة هو حصول الادراك ولما عرض ان کان حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغیر الطبیعیة عرض ان کان اللذة مع الخروج عنها، فظن ان ذلك سببها ولیس الامر کذلك بل السبب حصول الکمال فهذا هو سبب اللذة انتهی .

وذکر فی القانون: ان الوجع الاحساس بالمنافی .

و قال فی الفصل الاخیر من المقالة الثامنة من الهیات الشفاء : ان اللذة لیست الا ادراك الملائم من جهة ماهو ملائم .

و قال فی فصل المعاد من المقالة التاسعة : ان القوی تشترك فی ان شعورها وافقها وملائمها هو الخیر واللذة الخاصة بها وموافق کل واحد منها بالذات والحقیقة هو حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل .

قال فخر المناظرین: اللذة والالم حقیقتان غنیتان عن التعریف .

اذ کما ان التصدیقات المکتسبة یجب ان تنتهی الی تصدیق غنی عن البرهان وکذلك التصورات المکتسبة یجب انتهاؤها الی تصورات غنیة عن التعریف، وکما ان القضایا الحسیة لایحتاج صحتها الی البرهان کعلم الانسان بالمه ولذته . فتصور هذه

الامور المتقدمة علـ ـن بها اولى بان يكون غنياً عن التعريف، بل هيهنا بحث لابد منه وهو ان معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم اوامر مغاير لذلك الادراك و بتقدير كونه مغايراً لذلك الادراك اهو معلول له اولشيء آخروان لم يوجدالامع ذلك الادراك .

فهذه امورلابد من البحث عنهاوالى الان لم يتضح عندى شيء من هذه الاقسام بالبرهان، ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافى لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غيرمولم مع انه محسوس ولوكان الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وبه ثبت ايضاً ان ادراك المنافى وحده لايكفى فى اقتضاء الالم. انتهى .

اقول: دعواه اولا بان اللذة والالم والعلم امورغنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنالذة اوالماً غنى عن البرهان بل هما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافى اعترافه ثانياً بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافى والملائم اواتحادهما مع ذلك العلم .

ثم استدلاله ثالثاً على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافى ولامستلزماً له ايضاً، فهذا عجيب عن مثله فى الفضل والبراعة .

و اما البرهان على ان اللذة هى عين الادراك بوجود الكمال و كذا الالم عين الادراك بمايضاد الكمال ففى غاية الوضوح و الانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال، اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو ومن فى طبقته واتباعه من المتأخرين من انه امرعقلى انتزاعى كالشيئية والممكنية و امثالهما بل هوامرعينى حقيقى يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء و به يتشخص كل ذى مهية والوجود مختلف فى الاشياء ذوات المهيات، لان وجود الانسان مثلاغير وجود الفرس ووجود السماء غيروجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت فى انواع المهيات كذلك ممايشتد ويضعف ويكمل وينقص، ووجود كل شيء هوخير له و كمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال

ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضاً شر دون ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود او الكمال شيء وادراك ذلك الوجود او الكمال شيء آخر.

و اما العلم و الادراك مطلقا ، فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة بين العالم ومعلومه ، من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسماً الى التصور والتصديق ولا ايضاً متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا ايضاً حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه ، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضرباً من التجرد للذات المجردة ايضاً ضرباً من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوتة . فللمحسوسة عن اصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار ايضاً .

وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها ، فان تلك الصورة علم ومعلوم وعالم ايضاً لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان الملمعة والاصوات الطيبة والروايح البهية و المطاعم الشهية والملابس الناعمة ، وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذائله .

واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة والروايح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة .

فاذا تقررت هذه المعاني فعلم ان الوجود في نفسه خير و بهاء كما ان العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة ، واذا حصل الوجود لشيء كان خيراً وبهاء لذلك الشيء ، والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضاً كمالاً له الا ان يكون مضراً ومضاداً لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها

لكان كمالا لها ، لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائداً اليها بالعدم لذاتها و كل صفة يكون وجودها لشيء مستلزماً لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شر وآفة لكن لا بماهو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم .

فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لامحالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك اولم يدرك ، لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكاً هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال و قوة كما يتصور في حقه من الوجود و كان مدركاً لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذاً ومتى لم يكن لشعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال .

وقولنا : ومتى لم يكن لشعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ماقدمنا من المقدمات ان الوجود خير ، و ادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك ، و كل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيراً وبهاء للمدرك اولبعض قواه واجزائه ، فهو عين اللذة والبهجة له لذاته اولاجل بعض قواه ، ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي الى زواله او زوال شيء من كماله او كمال قواه و كان ذلك الامر صورة ادراكية له ، فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد و كل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان ضاراً له ، والادراك الضار بالشيء الم له لامحالة . ولو لم يكن ذلك الضار ادراكاً لم يكن بعينه الماً ، كما اذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شراً وخيراً له وليس بالم .

واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال و كانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شراً والماً .

واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه ، اذ لو كانت نفس التفرق

لم يكن الماً اذ لاالم للهيولى ولا للعدم ولولم يكن صورة مساوية له في المعنى (١) لم يكن منافياً للاتصال الذى هو الكمال ولا ايضاً علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لايكون الماله ولالذة لان ماخرج عن الشيء ليس كمالا له ولاضد كمال له .

وبالجملة : فاللذة كمال خاص بالمدرك بماهوادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد .

فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي .

واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف .

فجوابه : بعد تسليم انه غير مولم انالانسلم ان ادراكه حاصل لما هومناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لالغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان منافي بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافياله ومدرك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركاله فلم يحصل فيه الم ، ولان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسى واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركاً لحس آخر مما لم يكن منافياً له كالتخيل اوالتعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولماً للخيال والعقل ، بل انما المولم هو الادراك الذى لحامل ذلك المزاج اعنى القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة غير متبلدة ولامتخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متالما ذاوجع لعدم الحس اللمسى الذى له هذه الآفة .

وبماذكرنا : ظهر اندفاع اشكال آخر وهوان المريض قديلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه ويتنفر عن الادوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل على ان اللذة

---

١ ـ بان يكون اماغيراً له من كل وجه واما عيناً له من كل وجه فعلى الاول لايكون مساوياً للاتصال الذى هو الكمال فلايكون الماً وعلى الثاني لايكون علماً بل معلوماً خارجاً عن المدرك فلايكون الماً ايضاً فتدبر. (اسماعيل ره)

غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي .

و وجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل قوة و كمالالها و كذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو و وجود ملائمة البشع ، لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردى المنافي لمزاج البدن ، وهذا يوجب دفع = ذلك الخلط الردى فيعود ذلك وبالا وهذا نفعاً لالاجل ادراكيهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيراً محضاً ولذة .

ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شراً محضا والماً والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذى به او يقوى البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين .

فصل (٥)

في ابطال القول بان المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال

قال امام الاطباء جالينوس : ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضاً اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه ، فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الاصوات القوية يولم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ

و بالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع .

اقول : لاشك ان لفظة اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط ، بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضاً كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود الانفصال اوزوال مزاجه بورود ضد المزاج

فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال، وسوء المزاج المختلف(١) سبب بالعرض، وغيرهم كجماعة من المتأخرين منهم الامام الرازي على العكس، والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض، وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون.

واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه:

الاول: ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي.

الثاني: انه لو كان سبباً للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائماً في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل، لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء، والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء.

لايقال: هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لايولم اذ لايحس بالمه سيما وقد صار مألوفاً بدوامه.

لانا نقول: كل تفرق وان كان صغيراً لكن جملتها كثيرة جداً لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج.

الثالث: ان التفرق لو كان سبباً بالذات لما وقع الاثر متأخراً عنه بحسب الزمان، واللازم باطل لان قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة و باسرع زمان لايحس بالالم الابعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج.

١- يعني انه قد يكون سوء المزاج المختلف سبباً بالذات للالم وحينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سبباً للالم بالعرض وقد يكون على عكس ذلك واما سوء المزاج المستوى فتقدم انه غير مولم اصلا لابالذات ولا بالعرض لعدم الاحساس به فتذكر. (اسماعيل - ره)

الرابع : ان تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق فى الجراحة اكثر .

والجواب اما عن الاول : فبان الانفصال و نظائره من الامور التى تحدث فى المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب و شرايط ليست اعداما صرفة لاحظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود و لمهياتها تحصل فى الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود و وجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و قصورات و استصحابها اياها لالذواتها فهى من العوارض لامن الذاتيات فهى بانفسها من الشرور (١) بالذات ، و كذا العلم بها لان كل علم متحد مع المعلوم به و لاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات .

ومن هيهنا يندفع الشبهة التى اوردها بعض المتأخرين على الحكماء ، حيث حكموا بان الشرور بالذات هى الاعدام لاغير ، مع انا نعلم بالضرورة ان الالم و هو ادراك المنافى شر بالذات و الادراك امر وجودى و ذلك لان الادراك للشىء هو بعينه وجود ذلك الشىء ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا . فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان فى الخارج و كذلك وجودات الاعدام فى الخارج كالتفرق و العمى و الصمم و الجهل هى نفس تلك الاعدام ، فكذا ادراكات تلك الاعدام اعنى حضورها للقوة المدركة ، فهذا الحضور و الادراك من افراد العدم بالذات و لهذا يكون الالم شراً بالذات و ان كان من افراد الوجود .

و الحاصل ان حقيقة الوجود فى هذه الامور العدمية التى هى اعدام الملكات هى بعينها حيثية العدم فى الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها فى الخارج و كذا حكم شرية الالام التى هى بعينها حضورها للمشاعر و خيريتها فى كونهما متحدتين بالذات متغايرتين بحسب المفهوم كالمهية و الوجود ، فافهم ذلك و اغتنم به فانه كسائر نظائره

---

١ - الموجودة فان شر الشىء يوصف بالوجود له و بالعدم عنه ان كان فى نفسه عدما فلا يلزم من كونها شرا بالذات ان لا يكون موجودة ، فافهم. (اسماعيل ره)

لايوجدفى غيرهذاالكتاب .

وربما يجاب عماذكره بان الانفصال وكذا التفرق لمعنيان، عدمى هوزوال الاتصال ووجودى هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم .

او نقول: المراد من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذى هو بمعنى عدم الاتصال. ولوسلم ذلك فيلزمه لامحالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج و ان كان بتوسط مايلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ذلوسلم، فالمراد بالسبب هيهنا المعد ، اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لاالمؤثر الموجد و لاامتناع فى كون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذا اجوبة جدلية .

والتحقيق ماذكرناه اولا واماعن الثانى والثالث فبانا لانعنى بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم اوهو تمام علة الالم بحيث لايتخلف عنه الوجع بل نعنى ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت فى عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة ، لمامر من ان الوجود بماهو وجود مألوف مطبوع وكون التفرق اليما بشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو او اتصاله، فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج، بل من جهة مايلزمه من فقدان هيئة العضو اومادته كماله اللايق به، وحينئذ يجوز ان لايكون للتفرق الواقع فى الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس اويكون قدرمايدركه من الصورة مألوفا لايضر ولايولم اويكون ادراكه لامن جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعاً للبدن بتبقية الصحة والقوة وتنقية البدن عن الفضول .

وما ذكره من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الاندفاع ، كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية ليستا مستلزمتين لمداخلة

اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذى والنامى كماسيجىء فى مباحث اثبات القوى النفسانية فى علم النفس .

و اقول ايضاً : ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذى بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلى ، فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحواً آخر من الوجود الذى ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن ان لا الم له ولذلك لو فرض انسان قد ادرك مالاهل النشأة الباقية من الوجود الذى لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات وجعا وتألماً .

و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التى اثبتناها للطبايع التى نحو وجودها وجود تبدلى حدوثه فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة فى هذا الوجود لما بينا من ان القوة الدراكة وجودها هذا الوجود، ووجود الشيء غير مولم له ، كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملذاً لذاك ، واما الذى ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعة الا بعد لحظة ، فهذا لا يقتضى عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان كان مع شعوربه والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات ، فلا يدل على ما ادعاه ، الا ترى ان من صرف فكره الى امر اهم شريف كالخايض فى مسئلة علمية اوالى امر خسيس ايضاً كاللعب بالشطرنج اومتوسط كالابتلاء بوجع اقوى اوالوقوع فى معركة اوالاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرك الم الجوع والعطش و كثير من الموذيات و كذا حكم المستلذات .

واما الجواب عن الرابع : فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضاً لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة .

وماذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج ، كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم : بان

سبب الایلام الشدید فی السموم ربما کان لاجل تقطیعات کثیرة فی العضو مع وجود القوة الحسیة واما قطع العضو ففیه تفریق واحد ومع ذلك لم یبق القوة اللمسیة التی للعضو المفصول بل للباقی ، کان المحل الباقی الذی وصل اثر القطع الیه او قبل ذلك القطع اقل قدرا من العضو الذی سری فیه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم .

واعلم ان لکل من هذه المذاهب وجه صحیح :

اما الذی ذکره الاطباء فیمکن تصحیحه بان المولم لیس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانیة الوجود والوجود کما مرعین الوحدة فوجودها یتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتی للالم لان ادراکه کما مر هو الالم .

واما مذهب مخالفیهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الکیفیة المزاجیة الی الوحدة الاتصالیة کنسبة الصورة الی المادة والشیء شیء بصورته لابمادته ، فالحیوان حیوان بصورة مزاجه لابمادة جسده الابالعرض حتی لوامکن صورة الکیفیة المزاجیة الحیوانیة بلامادة لکان حیوانا ، فضد کل حیوان بماهوذلك الحیوان من حیث الصورة مزاج آخر یخالف مزاجه ومن حیث المادة اتصال آخر یخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لاتفرق اتصاله .

واما مذهب الشیخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان الترکیب بین المادة والصورة اتحادی فصلاح کل منهما صلاح الاخر وفساده فساده .

فصل (٦)

فی ان المولم ای نوع من سوء المزاج

اشترط الشیخ فی سوء المزاج المولم ان یکون حاراً اوباردا ، لارطباً ویابساً ،

وان يكون مختلفا ... معا .

اما الاول : : فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية واورد عليه : بانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل، فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض . فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلاينحصر السبب فيه وفى سوء المزاج الحار اوالبارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلادليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما ، والاحساس انفعال والانفعال لايكون الاعن فاعل ، وهماليسا من الكيفيات ، فيشكل بتصريح الشيخ فى مواضع من كتبه بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوايل الملموسات و عند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين . فادرا كهما من حيث هما كذلك يكون الما .

ثم ذكر الشيخ : ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضاً قد يستتبعه بواسطة التحديد (التمديد خ ل) اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع .

و اجيب : بان ذلك انمايكون فى الرطوبة التى مع المادة ، فيكون الموجب هوالمادة لاالرطوبة نفسها .

و اماالثانى: فلان سوءالمزاج المتفق غيرمولم ولذلك سمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام ، وذلك لانه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المز ج الاصلى فلاانفعال فيه للحاسة فلااحساس فلاالم، وايضاً المنافات انماينحقق بين شيئين فلابد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب لتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو، فيتحقق الالم .

و ايضـاً الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لايتسخن الاعن حرارة قوية، ولانها تستعمل فيه مبردات اقوى ممايستعمل فى الغب ولانها تؤدى الى ذوبان مفرط

من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لايجدمن التهاب مايجده صاحب الغب وما ذلك الالكون سوء المزاج المتفق لايحس به، وايضاً المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماءاً حاراً تاذى به ثم بعده يستلذه ثم اذا استعمل الماء الأول استبرده وتالم به وذلك لماذكرنا .

و توضيح ذلك : ان المنافات وصف لايتحقق الاعند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للاخر ،فاذا كان لعضو كيفية فورد عليه مايضاد كيفيته، فلايخلو اما ان يكون الوارد عليه قدابطل كيفية ذلك العضو اولم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان، بل هناك كيفية واحدة، فلم يكن المنافات حاصلة فلايكون الالم حاصلا، واما اذا كان الوارد لايقوى على ابطال كيفية العضو ، فحينئذ يكون المنافات حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه ، فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلاجرم يتحقق الالم، فهذا هو السبب فى ان سوء المزاج المتفق لايولم وسوء المزاج المختلف يولم، هذا ماقيل.

اقول: فيه شك وتحقيق .

اما الشك : فهو ان قوام العضو الشخصى بالكيفية الشخصية المزاجية ، فاذا ورد شخص آخر مناف لها فى التشخص مساولها فى النوع وجب ان يبطل الاولى والالزم اجتماع المثلين بل المتنافيين فى محل واحد ، فاذا بطلت الاولى فباى قوة ادركت الثانية .

و اما التحقيق : فهو ان الاولى وان بطلت فصورته(١) المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مألوفة للنفس فيتأذى بورود الثانية الموجب لزوال المألوفة وقوام العضو فى كل وقت بكيفية اخرى من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لاالعضو .

واعلم : ان سوء المزاج المختلف قدلايوجع بل لايدرك اصلا وذلك اذا كان

١ـ لايخفى ان الصورة المحسوسة الحاضرة عندالنفس متحدة مع الجوهر الحاس كماهو مذهب المصنف قدس سره فاذا بطلت الاولى فكيف يكون الصورة المحسوسة حاضرة عند النفس ويمكن الدفع بان البطلان بحسب الزمان والحضور بحسب الدهر فتدبر ـ (اسماعيل ره) .

حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا ، فلا يشعر بـه وبمنافاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها و كذا في كل زمان و هذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه مادام مختلفا .

فصل (٧)

في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض

كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي و ينحصر في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة .

واما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام .

واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل:

اماني ان تحصل تكن غاية المنى والافقد عشنا بها زمنا رغدا

واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضاً كمالاوهو ان يتمثل فيه مايتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة اعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفاداً وعند من تصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذاولذة وملتذاً في باب اللذة العقلية لاذالذة فقط .

وبالجملة لاشك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهومدرك لهذا الكمال عند ذلك، فاذن هوملتذبذلك، فهذمعنى اللذة العقلية، واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده و يدرك صورة ضده من حيث هو ضده، وامامن ليس من شأنه ان يحصل لهذلك فهوفارغ عن هذا الالم .

ثم اذاقايسنابين هذه اللذة العقلية و التى لسائر القوى سيما الحس، فالعقلية

اكثر كمية واقوى كيفية .

اما الاول: فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكادان لايتناهى ووجودها ادوم فلاينقطع .

واما الثاني : فلان العقل يصل الى كنه الموجود المعقول والحس لايدرك الا مايتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم و ادراكاتها كذلك فاللذات التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الالام عند التنبه لفقد تلك الكمالات .

واعلم : ان اللذة العقلية اذا كملت فهى خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها حينئذ جوهر عقلي لاكيفية نفسانية .

فان قيل : الحسى من اللذة والالم ايضا ينبغى عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية .

اجيب : بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التى يلتذبها او يتالم منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالام التى هى الادراك والنيل فلاسبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها .

اقول: هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلي النسبى والالكانا من مقولة المضاف بل المراد مايستلذه النفس اويتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لاالنسبة .

فالتحقيق ان يقال : ان مايعد من جنس الكيفيات المحسوسة هى الموجودة فى مواد الاجسام لاالموجودة فى آلات الادراك من حيث هى آلات الادراك ، وهذه الموجودة فى الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق مهية المعلوم على العلم، كما يقال فى العلم بالجوهر انه جوهر معناه انه معقول من مهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية ، فالعلم بالجوهر جوهر ذهنى عرض خارجى نفسانى ، كما سنبين فى باب العقل والمعقول ، فكذلك اطلاق

المحسوس على الحس اى الصورة الموجودة فى آلة النفس ، فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس و لايمكن ادراكها الابالنفس لابالحس، اذلاتوسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه .

فان قلت : فما قولك في اللذة البصرية ، فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجى اذلو كان الابصار بانطباع صورة المرئى فى العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم فى الصغير وغير ذلك من المفاسد .

قلت : مذهبنا فى الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس فى غير هذا العالم وتلك الصورة ايضاً ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهى قائمة بالنفس لابآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لاالحال بالمحل ، فليدرك غور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع فى علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع .

ومما ينبغي: ان يعلم ههنا انه نقل عن جالينوس انه قال: ان اللذة والالم يحدثان فى الحواس كلها ، و كلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد (١) اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذى يشبه النار التى هى الطف العناصر ، فلاجرم لايكون اللذة والاذى فى البصر الاقليلا، والسمع اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلاجرم صارت اللذة والاذى فى هذه الحاسة اكثر منها فى البصر ، ثم الشم اقل لطافة من السمع ، لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء ، فلاجرم اللذة والاذى فى الشم اكثر منها فى البصر والسمع ، والذوق اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة العذبة فى درجة الماء ، فلاجرم اللذة والاذى فى الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس ، لانه فى قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ ،

---

١ - اقول لايخفى على ذى بصيرة ناقدة انه كلما كانت المقاومة اكثر كان الانفعال اقل فكان الادراك والاحساس اضعف فكانت اللذة والالم اضعف فبمقتضى هذا يكون الامر فى باب اللذة والالم فى الحواس عكس ماذكره هذا الطبيب، فافهم . (اسماعيل ره)

فلاجرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى .

اقول : ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا، فما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها ، اذ لايتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكانه لم يدركها .

ثم المقاومة وعدمها مما لامدخل له في اصل اللذة والالم بل لو كان ففي دوامها، اذ لذة كل قوة بادراك صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها ، نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها اكثف ، واقوى الوجودات اقويها لذة .

ولا نسلم ان ماهو اكثف فهو اقوى، وما هو الطف فهو اضعف ، ولانسلم ايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق ، فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان ، ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لايقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات آحاديا ، وايضاً الفلك و ما فيه لاشبهة في انها الطف من العناصر وهي مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة ، فادراكها اقوى فيكون الذ ، فعلم ان الالطف اقوى ادراكا فيكون اشد التذاذا

واما حال هذه الحواس، فالوجه في تفاوت ادراكاتها لمدركاتها ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه .

ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ، ثم البخار ، ثم الهواء ، ثم النار وبعدها ابتدأ الارواح والافلاك والاملاك ، فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدركاتهم .

فصل (٨)

فى تعقيب ماقاله الشيخ فى لذة الحواس وحل ما يشكل فيه

قال فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء :

الحواس منها مالالذة لفعلها فى محسوساتها ولاالم .

ومنها مايلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاماالتى لالذة لهاولا الم فمثل البصر فانه لايلتذ بالالوان ولايتالم بذلك بل النفس يتالم بذلك ويلتذ ، وكذا الحال فى الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد او العين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث يسمع اويبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيه الم لمسى وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية .

واماالشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذاتكيفا بكيفية منافرة اوملائمة .

واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة وقد يلتذبها وقد تلتذ ويتالم بغير توسط كيفية من المحسوس الاول، بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ماقال الشيخ .

واعترض عليه بعض شارحى القانون وهو المسيحى بقوله : هذا فى غاية الاشكال .

اما اولا فانه كان يرى و يعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هى الحواس فمذهبه فى هذا الموضع اما ان يكون هو ذاك اولا يكون ، فان كان الاول فيكون ناقض كلامه فى البصر والسمع ، وان كان الثانى فيكون قوله فى غير السمع والبصر قولا فاسدا .

واما ثانيا : فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره و بديهة العقل حاكمة بهذا، وحينئذ نقول : كيف يتصور ان يقال : ان القوة اللامسة الحاصلة فى الاذن والعين هى المدركة للصوت المفرط واللون الموذى .

واما ثالثا : فلان ذلك مناقض لحده اللذه والالم فانه حد اللذة على ماعرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية

لا اللمسية .

واما رابعاً : فلان ادراك هذه المحسوسات اماان يكون لذة والماللحواس او لايكون ، فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان الموذية الما ، وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولاالم ولاللشم والذوق ، وان كان لذة والماللبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح ، وهومحال لان هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية .

ثم قال المسيحي : والحق عندي في هذه المسئلة ان يقال : الملائم للقوة الباصرة الالوان الحسنة و القوة السامعة الاصوات الطيبة و كذلك في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة ، بناء على ان الادراك حضور صورة المدرك للمدرك ، واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة اذ لامعنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم و كذا الالم .

و قال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ : هذا ما قاله الشيخ وهو الحق .

فان قيل : لاشك ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك ، مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم .

فنقول : اما نحن فلا نساعد على ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس ، وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال .

واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر يلائم للقوة الباصرة ، والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة ، والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم ، فانها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلاجرم يحصل لها اللذة .

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هي النفس لاالحواس ، وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بمالم يقدر على دفعه معه انه ادعى اولا حقية كلام الشيخ فقال ماحاصله : ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس اويقال : الملائم للحواس هو الاحساس لاالمحسوس ، فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم .

فقوله بعد ذلك: البصر لايلتذ بالالوان ، يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لاالمحسوس فلايخلو اماان تقول : بان حصول الملائم هو اللذةاوادراكه هو اللذة ، فان قال بالاول لزمه تسليم لذة البصر ، وان قال بالثاني لزمه ان لايثبت اللذة في حاسة اللمس، لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها ، وليس لها ادراك لذلك الاحساس ، فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه .

و قال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما نقل كلام المسيحي: وفيه نظر :

امافيماذكره اولا: فبانا لانسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس، بل لامدرك ولاحاكم ولاملتذ ولامتالم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس، واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز. واسناد معانيها الى الحواس من اغلاط المتاخرين كالامام الرازي و من اقتفى اثره ، الاان ادراكها يختلف ، فمن المدركات مايدركها بذاتها كالكليات .

و منها : مايدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بهافتدركها النفس ، وذلك لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس، لكن لماكان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها

الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة .

و منها : مالا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ، ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو فى الفم ولذة الرائحة الطيبة فى الشم و لذة النعومة فى آلة اللمس و لايدرك لذة الصور الحسنة فى الجليدية ولا فى ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت فى العصبة المستفرشة و ان كانت آلتا السمع و البصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة ، لالما قيل : ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال آلات البعض آني ، فالاول كاللامسة والذائقة والشامة ، واما الثاني فكالسامعة والباصرة ، اللهم الاعلى طريق الندرة ، كما اذا نظرنا الى ضوء قوى او خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والخضرة فى الجليدية وكذا فى آلة السمع قد يبقى تكيفها زماناً يسيرا كما يقال : الصوت بعد فى اذنى .

فمراد الشيخ ان آلة الثلاث الاول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس وتلتذ او تتالم ، و آلة الاخيرين لاتنفعل عن محسوسها ولا ينكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ او تتالم .

هذا ماقالوه وهو كلام رخو سخيف ، لاشتراك الحواس فى كون ادراكها آنيا واما ان بعضها آني و بعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلابد من دليل .

ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا ينكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقى فان الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم و اللامسة من حيث تلمس ، والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلاث من حيث ينكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الاخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما .

وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال : لا نسلم ان مذهبه ذلك و سنده ما ذكرناه .

واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لايقول: ان المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسة الاذن و العين بل المدرك لهما هو السامعة و الباصرة و المتالم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن و اللون الموذى في لامسة العين .

واما آلة السمع و البصر فلا يتالم منهما لالان ادراكهما آني لا زماني على ماقيل، لبطلان ذلك، بل لانهما لايتالمان من حيث يسمع و يبصر .

واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبنى على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان ، لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتالم من اللون الموذى هو لامسة العين لاباصرة العين و المدرك باصرتها لااللامسة وهو كلام حق .

واما فيما ذكره رابعا ، فلانا لانسلم انه ان كان الما و لذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح هو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها .

واما الحق الذى اختاره. فباطل لان الملائم و الموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لاتدرك شيئا ليقال ان ادراكها لهذه الامور هي اللذة فهذا ماعندى في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازى

اقول و فيه ابحاث :

اما اولا : فلان ماذكره من ان لا ملتذ ولامتالم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح ،فان النفس ذات نشئات متفاوتة فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس، واذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ، ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة و ادراك المناسب لذة

فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلاث البواقى بادراك محسوساتها من غير فرق .

واما ثانيا : فلان الفرق الذى ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لايكون حيث ينفعل الالة و ادراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفعل الالة على تقدير تسليمه لامدخل له فى الفرق بين الموضعين فى اثبات اللذة لبعض الحواس و عدمها للبعض الاخر ، فان كلام الشيخ ناص فى وجود اللذة و عدمها للاثنين ، وكون محل الادراك غير موضع الانفعال فى بعضها وعينه فى بعض آخر اوفرض تسليمه وصحته ، فاى مدخلية لهمافى كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثانى منشأ لذة النفس دون الحواس .

واما ثالثا : فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتى السمع والبصر قدتكيفا بمحسوسيهما ، ولاشبهة فى ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكاً كان لذة لامحالة ، لانه ادراك الكمال وادراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به ، فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذى هو تكيفهما بكيفيتى ذينك المحسوسين لذة لهما ، فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لايلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقى .

فان قال : السبب ان النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الالة ولايدرك لذة الاخرين حيث يتكيف الالة .

قلنا : لانسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لايوجب هذا الفرق فرقا فى اللذةو عدمهافان حيث وحيث لامدخل لهفيما نحن بصدده اذاللذة تابع الادراك ، فالادراك ان كان للنفس كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له .

واما رابعا : فلان منعه لكون الملائم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة ادراك مايناسبها ولاشبهة فى ان اللون والضوء كمال للمشف

واللطيفة الجليدية مشفة وادراكها كمال ملائم لها .

فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يقال : للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات ، وفيه ايضاً مايكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذى اللون المفرط و كذى الضوء الشديد ايضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة ، فالابصار بالباصرة واللمس باللامسة فلاتناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين .

و اما خامساً : فالذى ذكره اخيرا في ابطال الحق الذى اختاره المسيحي ليس بحق ، بل الحق حقه والباطل ابطال ذلك الحق و كلام الشيخ ايضاً حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه و انى لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة اعنى المسيحي والرازى و الشيرازى وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم على حل ماذكره الشيخ . و تحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمدلله على مامن علينا من فضله و حكمته

فنقول لتحقيق هذا المقام : ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسمانى تكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ، و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسية و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعاً اوشخصاً و بعدمه ، وله في هذه الكيفية كمال ونفس وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهى سارية في كل بدنه واجزائه الاماشد والاعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم ايضاً داخلة فيما يسرى فيه قوة اللمس، كما هى داخلة فيما يسرى تلك الكيفية اللمسية .

ولاشك ان اللذة هى ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده ، وقد مر ان الملائم لكل شىء مايكون كمالا وقوة له ، و كمال الشىء يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب، فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التى فى سائر الاعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون المألها بالذات وللنفس بالواسطة ، فالملائم والمنافى للحيوان بما هو حيوان

انما هما من جنس الملموسات وادراكهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التى لايخلو منها ومن مدركها حيوان

ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسى فى قوام بدن الحيوان، الكيفية الذوقية التى بها وبقوة ادراكها ينحفظ بدنه ويبقى الى غاية نشوه ، وكما ان بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التى يغتذى بها ، فللقوة الذوقية كمال ذوقى وبازائه لذة ذوقية ولهامناف من هذا الباب ولاجله الم ، وبعدهاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج اليها اعضائه الكثيفة كثير احتياج فى القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية ، فان الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التى فى الخيشوم لذة فى ادراك الروايح الطيبة والم فى ادراك الشمائم المنتنة الكريهة ، وكل هذه الكيفيات الثلاث ممايتصف به البدن الحيوانى واعضائه .

و اما مدركات الباصرة والسامعة، فالحيوان بماهو حيوان غير متحصل القوام منها ولاشىء من اعضائه متقوم بالنور اوالصوت، لان كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلمانى ، وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه و اطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر و مهيته و كذا الصوت الذى هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذى الصوت فليس الجسم الحيوانى ولاعضو من اعضائه ذا كيفية مبصرة اومسموعة حتى يكون حصول شىء منهما كمالاله فيكون ادراكه ادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافى ، نعم ادراك المبصرات النورية لذة و كمال للقوة النفسانية الباصرة لاللعين، و ادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لاللاذن، فالملائم و المنافى لهذين العضوين غير الملائم والمنافى لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافى للقوى الثلاثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهماملائم و مناف للاعضاء.

و بالجملة الحيوان بماهوحيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس

الحيوان بماهوحيوان من جنس الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوماً او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا اوطويلا لايتضرر به ، ولا كذلك اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات ، اذلايتفاوت حاله ، اللهم الاالحيوان الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الانوار و عالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤيـة الانوار و استماع النغمات الموزونة و يتالم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة ، و اما تضرر العين عن الضوء الشديد اواللون المفرط فمن جهة لامسة العين اذلايخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بها العين وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح اليه الشيخ ، لاان اللامسة ادركت الضوء والصوت ولاان الباصرة ادركت الهواء الملموس اوالسامعة لمست القارع من الهواء فالملخص ان الملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولآلاتها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة .

واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولامنافية لمواضع ادراكاتهما ولالهما من حيث هما حالتان للعين و الاذن بل من حيث هما قوتان للنفس، فلاجرم ثبت للثلاث الاول لذات وآلام ولاتثبت لهاتين لذة ولاالم بل النفس بواسطتهما فهذا ماعندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام .

فصل (٩)

في الصحة والمرض و هما من الكيفيات النفسانية

اما الصحة : فعرفها الشيخ في اول القانون بانها: ملكة اوحالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة اوللترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ، فلايختص بالراسخة كمازعم البعض على ماقال الشيخ في الشفاء : انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها

افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مؤفة لخروج ماهو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لافي ذاتي ولافي عرضي على ماقاله صاحب المباحث: انه لايلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها، لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه على انك قد عرفت مافيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وماذكره صاحب المباحث بانه يتناول صحة النبات ايضاً وهوما اذاكانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد ، لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرح به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار

اللهم الاان يراد بالملكة و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفية اويراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية و كلاهما خلاف الاصطلاح .

واما ماذكر في موضع آخر من القانون : ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة ، فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال و سلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوى فلايكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه .

ولهذا ذكر بعضهم : ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز .

واعترض بان قوله : تصدر عنه الافعال ، مشعر بان المبدء تلك الملكة او الحال وقوله : من الموضوع ، مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو ، هو المبدء ، واجيب بوجهين :

احدهما ان الصحة مبدء فاعلي و الموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة .

وثانيهما ان الموضوع فاعل واسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى مايصدر

لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضى ، فان البدن بماهو بدن قابل والقابل لايكون فاعلا .

والتحقيق ان القوى الجسمانية لايصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة ، فالمسخن مثلاهوالنار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها ، فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح فى عبارة القانون فى التعريف الثانى ، واوضح منه فى عبارة الشفاء لان اللام فى التعليل اوضح من الباء وهى من عن ، فاندفاع الاعتراض عنها فى غاية الوضوح .

واما المرض فقد عرفه الشيخ : بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة اوحالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ، وذكر فى موضع من الشفاء : ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست اعنى من حيث هو مزاج اوالم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء .

وهو ان الصحة عنده هيئة هى مبدأ سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هى مبدأ الآفة فى الافعال ، فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها ، فبينهما تقابل العدم والملكة ، وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد ، وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة فى احدهما مجاز فى الآخر والا فالاشكال باق .

وقيل: المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على مامر و تقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامى ، لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد و لايمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لابحسب التحقيق ، ليلزم كونهما فى غاية التخالف تحت جنس قريب ، وقد عرفت فى مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين .

وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال: ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة ، لكن قوله : هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ، ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية .

واعترض صاحب المباحث بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة : سوء المزاج و سوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال و الملكة .

اما سوء المزاج : فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال: الحمى حرارة كذا و كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل .

واما سوء التركيب : فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال ، وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة، و كذا اتصاف البدن بها، وذلك لان المقدار والعدد من الكميات ، والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة ان ينفعل .

واما تفرق الاتصال: فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة، واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضداً لها. هذا حاصل تقريره لاما ذكر في المواقف ، من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه ، (او العدم مخل) فانه اختصار مخل كما قيل، والعذر بانه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان ، لان قولنا : سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى .

واما الجواب : عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحة ، والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال، فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند احد هذه الامور

وتنقسم باعتبارها ، وهذا معنى ماقيل: انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج اوالمزاج المعتدل فيقال: مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة .

فصل(١٠)

في الواسطة بين الصحة والمرض

ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض ، وليس الخلاف في ثبوت حالة لايصدق عليها الصحة ولاالمرض ، كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك ممالايحصى بل في ثبوت حالة وصفة لايصدق معها على البدن انه صحيح اومريض بل يصدق انه ليس بصحيح ولامريض ، فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ و الاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض .

ورد عليه الشيخ : ان الذى رأى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لاصحته ولامرضه ، فانماظن ذلك لانه نسي الشرايط التي ينبغي ان تراعى في حال ماله وسط و ماليس له وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها ، فاذافرض كذلك وجازان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة ، فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد، اواعضاء معينة في زمان واحد و جازان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدرعنه جميع الافعال التي ينم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة ، وان كان لابد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولايكون معتدل المزاج سوى التركيب ، امالانه احدهمادون الاخر ، اولانه ليس ولاواحد بينهماواسطة انتهى كلامه .

وهوقداعتبر في المرض ان لايكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدء سلامة جميع الافعال اوعن هيئة لها يكون شيء من الافعال

مئوفا ولاخفاء في انتفاء الواسطة حينئذ .

واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مئوفة. فلاخفاء في ثبوت الواسطة. بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الاعضاء ، فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض .

و لاجل ذلك قال صاحب المباحثات : و يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة ، وبالمرض ان لايكون كذلك، ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مئوفة .

و في كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لايثبت الحالة الثانية الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا مابهم اليها حاجة، وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض، ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاءاً ويمرض صيفاً ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين .

فصل (١١)

في الفرح والغم و غيرهما

قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الامور النافعة والضارة .

فمنها: الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ، والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل

البدن خوفا من موذواقع عليها (عليه خ ل) .

ومنها: الشهوة وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ

ومنها: الغضب و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام .

ومنها: الفزع وهو مايتبعها حركة الروح (١) الى الداخل خوفا من المؤذى واقعا كان او متخيلا .

و الحزن وهومايتبعها حركة الروح الى الداخل قليلاقليلا .

ومنها: الهم وهو مايتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث امر يتصور منه خير يقع اوشر ينتظر ، وهومركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى جهة الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل ، فلذلك قيل: انه جهادفكرى .

ومنها: الخجل وهو مايتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ، ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا ، وهذه كلها اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والانفعالات بها واضحة عند العقل و كثيراً مايتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال : الفرح انبساط القلب ، والغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذى فيه . والسرور انبساط القلب والدم . وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذاعرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المتعلق عن النفس و هى لطيفة بخارية .

١- هذا الروح ان كان تكونه في الكبد سمي روحا طبيعيا وان كان من القلب سمي روحا حيوانيا وان كان من الدماغ سمي روحا نفسانيا والاول مطية للقوى الطبيعية والثاني للقوى الحيوانية والثالث للقوى النفسانية . (اسماعيل ره)

ومنها: الحقد وهو كيفية نفسانية لايوجد الاعند غضب ثابت وان لايكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر . اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورة الموذى في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين :

احدهما : ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى .

وثانيهما : ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تأكده وسهولة حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل، والحاصل لا يطلب حصوله، فلاجرم لايبقى الشوق الى تحصيله . ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا اسقط التشوق اليه ، والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبنى على المحاكيات لا على الحقايق كما ينفر النفس عن العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة ، وكذلك الشيء الذى يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل ، فلايبقى شوق الى تحصيله، واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع، فلان الموذى اذا كان عظيما مثل الملوك فان اليأس عن الانتقام منه، والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس ، فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور .

فصل (١٢)

في اسباب الفرح والغم

اعلم : ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية ، وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسرى بها في الاعضاء الجسدانية

وجعل التعلق الاول من القوى النفسانية مختصاً بهذا الروح فايضا ثانيا بتوسطه فى الاعضاء البدنية ، ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها ، وكما ان الاخلاط انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدى الى صورة واحدة مزاجية يستعدبها لقبول الاحوال التى لم يستفد من العناصر ، كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها الارواح لقبول القوى النفسانية التى لم يستفد من البسائط .

ثم انك ستعلم ان المبدء الالهى عام الفيض دائم الجود ، لا لتخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الاوقات ، بل انما يقع التخصيص بواحد اووقت دون واحد ، ووقت آخرين من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها لامن قبله ، فلاجرم لابدلنا ان نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لايعترينا شك فى عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية اعاذنا الله من ذلك ، فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم و الخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذى ينبعث عن التجويف الايسر من القلب ويسرى صاعداً لطيفة الى الدماغ وهابطاً كثيفة الى الكبد و ساير الاعضاء

ثم ان كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل فانما ينبع فى اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه .

و الفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه فى مباحث القوة والفعل وفى غيرها : ان القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لايكون سواء ، فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ، ومنهم من هو مستعد للغم فقط ، والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح .

فنقول : ان الذى يعد النفس للفرح امور ثلاثة كما ذكره الشيخ فى رسالته فى

الادوية القلبية .

الاول : كون الروح على افضل احواله فی الكم والكيف ، اما فی الكم فهوان يكون كثير المقدار وذلك لامرين :

احدهما : ان زيادة الجوهر فی الكم يوجب زيادة القوة فی الشدة كما تبين فی الاصول الطبيعية .

والثانی : انه اذا كان كثيراً فيبقی منه قسط واف منه فی المبدأ ويبقی قسط واف للانبساط الذی يكون عند الفرح لان القليل ينحل به الطبيعة و تضبطه عند المبدأ اولا يمكنه من الانبساط ، واما فی الكيف فان يكون معتدلا فی اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جداً ، فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة ، فهذه هی اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذی هو كالنوع ، فالروح التی فی القلب اذا كانت كثيرة المقدار معتدلة فی المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح ، واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كما للسوداويين والمشايخ ، فلا يبسط لكثافتها . واما رقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفی بالانبساط ، و اما ظلمته كما للسوداويين .

الثانی : امور خارجية وهی كثيرة :

قال الشيخ : فمنها قوية ومنها ضعيفة و ايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ، و ممالا يعرف ماقد اعتيد كثيراً و كلما اعتيد كثير أسقط الشعور به . والاسباب المفرحة والغامة ما كان منها قوياً ظاهراً فلاحاجة الی ذكره ، واما الاخری فمثل تصرف الحس فی ضياء العالم ، والدليل علی الذاذه ايحاش ضده وهو الاقامة فی الظلمة ومثل مشاهدة الشكل و الدليل علی تفريحه غم الوحدة .

وفی هذا الاستدلال نظر ، اذلا يلزم من كون الشیء علی صفة كون ضده علی ضد تلك الصفة ، فان الشيخ نفسه قد بين فی كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهی

باطلة في نفسها ، فعلى هذا لايلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذاً ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ماسلف ورجاء مايستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة والاستغراب والاغتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في ادنى شيء وغير ذلك .

واما الاسباب العامة الخارجة . فمقابلات هذه الامور المذكورة ، وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لابد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها و مثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لايحصى ، وهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه . ثم التخيل بقوته في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات لمايوحش و يغم ، و انما يقوى التخيل في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولاعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى مايعداه ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة .

الثالث : ان تكرر الفرح يعد النفس للفرح وتكرر الغم يعد النفس للغم لما ذكره الشيخ، ان كل فعل ذي ضد اذا تكرر فان القوة عليه تشتد، وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد

وبيانه بوجهين : احدهما الاستقراء ، فان الجسم اذا سخن مراراً متوالية استعد لسرعة التسخن ، وكذا اذا ابرد وكذا اذا تخلخل وكذا اذا تكثف ، والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية مـا كان حالا وبمثل هذا تكتسب الاخلاق .

وثانيهما : القياس المأخوذ عن المشهودات فان كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء مما ندلضده والمعاند للضد اذا تمكن مراراً نقص من

استعداد القوة عليه للقابل لمفيزادفي استعداد ضده الذى هومناسبه .

فهذا هوبيان هذاالمعنى بالاستقراء والقياس المقبولى .

واما التحقيق البرهانى فالكلام فيه ارفع من هذا النمط ، اذالمقصدايضاليس فى الجلالة بحيث لم يعجز الاكتفاء فيه بمادون البرهان اللمي الدائمى ، وان كان ذلك ايضامقدوراً بل يصح القناعة فيه بمايؤكدالظن كما فعله الشيخ، فقال على طريقة البحث الطبيعى ، وهوان الفرح يلزمه امران :

احدهما : تقوية القوة الطبيعية .

والثانى : تخلخل الروح اما يكلفها الفرح لانه كيفية نفسانية و النفس متصرفة فى الروح التى هى مطية قواهامن الانبساط ويتبع (منبع خل)تقوى القوة الطبيعية امور ثلاثة :

احدها : اعتدال مزاج الروح .

وثانيها : كثرة توليدها بدل مايتحلل .

وثالثها : حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تخلخل الروح فيتبعه امران: احدهما : الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام، و الثانى: انجذاب المادة العادية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ماورائها التلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء

وبالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كمافى الرياح و كذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح . واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح .

احدهما : ضعف القوة الطبيعية .

و الثانى : تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ماذكرنا فثبت ان تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم، فالفرحان لايعمل فيه من

الغامات الا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر.

فصل (١٣)

في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا بين الثاني و بين النشاط

واعلم : ان هيهنا حالة هي ضعف القلب ، واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان و بينهما فرق ، وكذلك هيهنا حالة هي قوة القلب واخرى هي النشاط وانشراح الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه :

اما الاول : فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف محزانا ولا بالعكس، وايضا ليس كل قوى القلب مفراحا وبالعكس.

واما الثاني: فلان الحدود متخالفة ، و ذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله ، و ضيق الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو الموذى البدني والموحش هو الموذى النفساني.

واما الثالث : فلان اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش، وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيراً في ضد الهرب وهو البطش ، ولذلك فان القوة كثيراً ما يفتر عند ضعف القلب مع انها كثيراً ما تهيج عند التوحش، وايضاً ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذى وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذى فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش.

واما الرابع : فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذى الذى يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيراً عند حصول الموذى الذى يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية .

واما الخامس : فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لامحالة رقة الروح بافراط و برد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح و سخونة مزاجه .

فصل (١٤)

في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية

اعلم : ان العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل مايعرض فى احد العوالم ينشأ منه مايوازنه (١) ويحاكيه فى عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب: اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم و اوسطها الروح ، فكلما سنح فى النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته ينزل فى البدن و كلما يسنح حالة جسمانية للبدن يرتقى اثر منه بواسطة الروح الى النفس ، فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه وكما ان جوهر احدهما يحاكى جوهر الاخر ، فكيفه لكيفها وانفعاله لانفعالها و استحالته لاستحالتها ، وهكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما ، فاذا طرئت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا، وهو كما علمت صورة كمالية علمية او خيالية يطرء بسببها انبساط فى الروح الدماغى المعتدل و بتوسطه للبدن اهتزاز

١- والسر فيه ان الوجود حقيقة واحدة ذات نشئات متفاوتة بالكمال والنقص فالكامل حكاية للناقص بنحو الكمال و الناقص حكاية للكامل بنحو النقصان لاجل ذلك قيل : ان العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة ، فافهم . (اسماعيل ره)

وظهور للدم الصافي واحمرار للوجه .

واذا طرء على النفس خوف اوالم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه و هكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل ، وذلك امادفعة و اما قليلا قليلا ، والحركة الى الخارج قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب و قد يكون للرجاء والتوقع وما يجرى مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم و الحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر و مايجرى مجراه .

ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة فى الزمان كالسرعة و البطؤ و فى الكم كالانبساط والانقباض وفى الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة فى الدم و مقابلاهما وكذا يتفاوت الحركة فى هذه المعانى بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ، ففى الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذى هو الدم الى الخارج دفعة .

و ربما ينقطع مدده او ينطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه ، فى الفرح يتحرك يسيراً يسيراً اذا كان الفرح معتدلا و فى الفرح المفرط و ان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدى افراطه الى زوال الروح بالكلية ، وكذا الحال فى الحركة الى الداخل ، ففى الفزع الشديد دفعة وفى الحزن قليلا قليلا ، وفيهما ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين فى وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب و حزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون .

فصل (١٥)

في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية و بين الدم الذي هو حامل الروح، الحامل لآثار تلك الكيفيات

قال الشيخ : الدم الكثير الصافي ان كان معتدل القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع ، واما ان كان كثيراً وصافيا ومعتدل القوام لكنه زايد في السخونة ، اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته ، فاما ان كان الدم كثيراً وصافيا لكنه رقيق القوام باردمائي اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج. قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد ، والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم و الغضب الثابت الذي لاينحل اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا تسخن لم يبرد بسرعة .

واما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف و اذا كان دمه صافيا مشرقاً كان مع ذلك مفراحا و الدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائداً في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه غير محزان و يكون شجاعا قوى القلب ، و يكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب و هذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما و يكون شديداً لتسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف ، والدم الغليظ الغير الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه لامحزانا ولامفراحا ولايشتد غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليداً في كل امر سالما لان روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزايد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

محزانا ساكن الغضب الا فى امر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكله فى سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقوداً .

قال الشيخ فى سبب شدة الفرح فى شارب الخمر وشدة الغم فى السوداوى :

اما الاول : فلان الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة فى الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من ادنى سبب من المفرحات ، فان المستعد للشيء يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت فى الاشتعال فانه يشتعل بادنى نارلا يشتعل الحطب باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لاعن مؤثر محال .

و السبب الثانى ان تلك الارواح يكون الدماغية منها شديدة الرطب و شديد التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لايذعن للتحريك اللطيف الروحانى و = لاضطرابها لايذعن للتشكيل الروحانى وحينئذ يصعب على العقل ان يستعمله فى الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها اعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها

واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بمايرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة فى اللذة اكثر من تأثرها من الاسباب النافعة فى الجميل، ومن النافعة فى الحال اكثر من النافعة فى المستقبل ومن الذى بحسب الظن اكثر من الذى بحسب العقل .

والسبب الثالث ان الحس الظاهر اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ، و لذلك فان العقل اذا استصعت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما فى العلوم الهندسية و اذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية فى نفس الشارب و استولى عليه تاثر المفرحات اللذيذة والعاجلة

والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبى، فيظن انه يفرح بلا سبب و ذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلاثة :

احدها : استكمال جوهر روحه في الكم والكيف .

وثانيها : اندفاع الافكار العقلية عنه التى ربما يكون اسبابا للغم .

وثالثها : استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التى هى اسباب اللذة فلاجرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه .

اقول : هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشئاً لاقدامه على فعل الشرب ، واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الاسباب بل كلها باعثا لاعراضه عنه ، وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما و قد نص على تحريمه وتقبيحه بابلغ تأكيد فان الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلى انما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة و رجوعه عنها الى جوار الله و عالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها .

واما الثانى فهو غم السوداوى فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب فى حقه اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل من الاسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا فى الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التى فى البطن الاوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس .

ثم انه لقوة تخيله تصور الاشباه والمحاكيات للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة فى الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر مافى هذه الفصول انما نقلناها عن المقالة التى جمعها الشيخ فى الادوية القلبية .

وهذه المسائل و ان كانت انسب بالطبيعيات اذ كان المنظور اليه فيها مايعرض الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها ومايطابقها ومايوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا

آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات .

القسم الرابع

في الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه ثلث مقالات ، وقبل الشروع فيها نورد بحثين :

الاول : في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولا للكمية و بواسطتها للجسم .

فان قلت : الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة ، قيل : الامور العارضة لكمية منها ماهي عارضة لها بما هي هي ، و منها ماهي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الانف. وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء .

واما انا فاقول : اما الكيفيات النفسانية ، فمعلوم انها ليست من عوارض الكم ، واما الاستعدادية و اللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها ، واما المحسوسة فهي ايضاً مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل ، فلابد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا .

فيرد الاشكال علينا في امرين : احدهما الخلقة انها من اى الكيفيات. فاقول: الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين : من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار، ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون. فان حامله هو السطح كما عرفت ، فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون، فاذن يتوجه ههنا ان يكون اللون و كذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت

جنسين وهو محال، وهذا الأشكال مما استصعبه بعض.

فاقول: هما من عوارض السطح لكن من جهة مايعرض لجسمه من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك.

والبحث الثاني في اقسامه، وهي اربعة في المشهور الاول: الشكل وهو ما احاط بحد اوحدود احاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند النقطة اوما احاط بسطح اوسطوح ينتهي بنقطة اويتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة.

الثاني: ماليس بشكل ولازاوية مثل الاستقامة والاستدارة.

والثالث: هو المسمى عندهم بالخلقة وهي مايحصل من اجتماع اللون والشكل.

والرابع: الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب

ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع، هي هذه: احدها ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس، وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور، و ثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع، ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة، وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين به، وسادسها حال ما يجري مجراها اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتان، فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة.

اما البحث عن المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجية والفردية، واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه. وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست ذات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية، فلا بأس باندراجه تحت جنسين. لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والالزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر.

فقال: ان الامور التي تعرض للكمية منها مايعرض للكمية نفسها لابشرط انها

كمية لشيء و منها مايعرض للكمية في نفسها بشرط انها كمية لشيء فيكون الكمية هي المعروض الاولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لايعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا ، فانه لاسواء قولنا ان الكمية يعرض له الامر عند ما يكون في شيء ، و قولنا ان الكمية انما يعرض لها الامر لانها في الشيء الذى عرض له الامر كما لوقال احد في النفس: لايعرض لها النسيان الاوهي في البدن ، لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس ، كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كماهو المشهور .

وتحقق في العلم الطبيعي ان الجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل و شيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ماطبيعي وهذا الشيء هو اللون ، فاذن الخلقة تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم و بسببه يقال على الجسم انتهى ماذكره الشيخ .

وقد عرفت مافيه واما سائر الابحاث فيجيء في بعض الفصول .

المقالة الاولى

في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول:

فصل (١)

في حقيقتهما

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اى نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اى لايكون بعضها ارفع وبعضها اخفض ، وهذا التعريف منسوب الى اقليدس. وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس

ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فلزوم الدور ، فان كون النقطة

المفروضة او الموجودة على سمت واحدمعناه على بعدواحد وهومعنى الخطالمستقيم بعينه ، واما على تعريف ارشميدس فبانالمستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذاامتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بـان احدهما اقصر او ازيد ، وسيأتي مافيه .

والحق انالمطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات ، وقد عرفت ايضا المستقيم بانهالذى يطابق اجزائه بعضهابعضا على جميع الأوضاع ، فان المستديراذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه فى بعض الاوضاع كما اذاجعل محدب كلاالقوسينفىجهة واحدة دونوضع آخر، كمااذاجعل محدب احدهمافيغيرجانب محدب الآخر .

وقد عرفت بوجه رابع وهوانه الذى اذا ثبت نهايتاه و اديرلم يتغير وضعه ، يعنيانه اذافتل لم يتغير وضعه واما القوس فعند الفتل يتغيرالجهة المحدبة الى غير وضعها ، وبوجه خامسهومايمكن ان يستر طرفه وسطه اذاوقع طرفه فيمقابلةاحدى العينين بعدضم الاخرى ، والمناقشة فى كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ماخلا الرابع جارية فىالسطح المستوى .

فصل(٢)

فىمعرفةالدائرة واثباتوجودها

اعلم : ان هذا الجنس منالكيفيات التى فىالكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضهاللمتصل ، اماالتى للمنفصل فبعضهامعلومةالوجود بالضرورة لايحتاج الىحجة كالزوجية والفردية وغيرذلك وبعضهانظرية يبرهنعليه فىصناعةالحساب واماعرضيتها فلكونها منعوارض العدد ، وهوعرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا ، وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعاً بل لهان يأخذ بعضها عنالفيلسوف على طريق التسلمو يبرهن على وجود الباقي ، كما فىالقياسات الاستثنائية التى مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة فى

موضع آخر ، فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة و تسليم وجودها ، فان المثلث الذى هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة ، و كذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة .

واما الكرة : فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة فى دائرة ، والاسطوانى اذا حركت دائرة حركة يلزم فيهامركزها فى اول الوضع لزوما على الاستقامة ، والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعى القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثانى على محيط الدائرة .

اما تعريف الدائرة : فهو سطح مستو يحيط بـه خط واحد يفرض فى داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية و تقييد النقطة بالدخول غير لازم فى التعريف ، فانه لو قيل: الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا .

واعلم : انه لاشك فى وجود الخط المستقيم ، واما الدائرة فقد انكرها اكثر مثبتى الجزء الذى لايتجزى ، فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بـان يقيم البرهان على وجودها ، وللحكماء فى اثبات الدائرة حجج ثلث :

الاولى : انا اذا تخيلنا بسيطا مستوياً وخطا مرسوما فى ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها الى ان يعود الى الموضع الذى بدئت منه ، فانه يحدث دائرة لان مارسمته النقطة مسافة لاعرض لها ، فهى اذن خط مستدير والابعاد فى جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية ، لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة .

و ثانيها : ان الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعة كما ستعرفه هى كرات واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لامحالة دائرة .

و ثالثها : انـا اذا فرضنا جسماً ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الاخر ونجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرفه الاخف ، فلاشك ان الطرف الملاقى

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح اذا اميل ذلك الجسم حتى سقط ، فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة التى منه بمنزلة راس المخروط موضعها اولايثبت ، فان ثبت فكل واحد من النقط التى فرضت فى راس المتحرك قدفعلت ربع دائرة و ان لم يثبت فلا يخلو امان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق ، فيكون كل نقطة فرضت فى جانبى ذلك الجسم بل فى قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة ، فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هى النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل منحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الاخر خطامنحنيا غير مستدير ، وهذا الشق محال لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولاايضا قسريا ،لان القاسر ليس الا ان الطرف العالى لثقله يحرك الى الاسفل و ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة ، بل ان دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركة العالى كان ذلك لثقل العالى و اتصاله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل حتى يهبط منحدراً فينقسم الجسم الى قسمين ، فيعود ماذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع و المستطيل و باثباتها يثبت المجسمات .

اما الكرة فمن الدائرة كما وصفنا ، واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث ، واما المكعب فمن المربع ، واما الاسطوانة فمن المستطيل واذاثبت الدائرة ثبت المنحنى ايضا ، وذلك اذاقطع المخروط اوالاسطوانة بسطح محارف غيرموازٍ للقاعدة ولاقائم عليها ، وقدعلمت فى بيان اتصال الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم ، واذاثبت الدائرة على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه ، فيلزم عليهم النسب الصمية فى كثير من المقادير ولايمكن تلك النسبة فى العدد ،مطلقاو بالزامهم قسمة الخط على اى وجه اريد ، مثل ان يكون بحيث

ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر ولايمكن تلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك .

فصل (٣)

في ان المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا وتحقيق ان الكيفية باى معنى يكون فصلا للكمية

اما الاول فنقول : لاشبهة في ان بين افراد المستقيم والمستدير تخالفا، فهو اما بالعوارض الخارجية اوبالفصول الذاتية ، لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعنى الخط لايخلواما ان يجوز عندالعقل بقائه و زوال وصف الاستقامة و جريان وصف الانحناء عليه اولا يجوز ، اذلا واسطة بينهما، لاجائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا ، وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ، ولايمكن ان يتغير حال النهاية الاويتغير حال ذى النهاية ، فمالم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لايمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة الى الاستدارة اوبالعكس ، ومالم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لايمكن ان يتبدل حال السطح ، فان الكرى من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع و اذاصار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد، فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة ، فعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله و كذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته الى الاستقامة اوالى استدارة اخرى مع بقائه بعينه .

فعلم ان الاستدارة و كذا افرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية اولوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع، وعلى هذا القياس احوال السطوح في استوائها وتحديباتها من انها مقومات ومنوعات لاعوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع، فالجسم اذا انحنى بعدما لم يكن، فلابد

هناك من تفرق اتصال و تقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما الى سطوح و كذا المستوى من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة فى المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لايجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمى الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى ممايتوارد عليه افراد المقادير .

واما المطلب الثانى

فاعلم : ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامى الا باللوازم ولايجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس، بل الفصول بالحقيقة هى وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا اوذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس ، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين و الابهام كما بين الوجود الشخصى والمهية النوعية .

اذا تقرر هذا فنقول: لكل وجود فصل لازم مخصوص كما ان له لازماً مشتركا هو المعنى الجنسى، فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص وسمى باسمه لمامر فى صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامى وانما الاسامى للمعانى الذهنية والكليات المعقولة، فاذن قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعب وسائر الاشكال والزوايا التى هى من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل، و كذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل ، بل انما هى لوازم فصول و علامات لها اقيمت مقامها، فلا يلزم ههنا كون مهية واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعرض.

تفريع

الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة ، لماعلمت انه يستحيل ان ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف آخر مع بقائه فى الحالين ، فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهية النوعية ، فما قاله المهندسون : ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور و مقداره تسعون درجة و كذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجة ، وهو وتر نصف القائمة من القسى ، ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية ، بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها فى الزاوية التى هى اوتارها وفى النسبة الى كل الدور ، فالاتحاد بين تلك القسى ليس فى المهية و لوازمها بل فى امر خارج ، فهى ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة و كذا الحكم فى سائر اجزاء الدوائر المتناسبة من القسى .

فصل (٤)

فى ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين

وذلك لوجهين : احدهما : ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحداً بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين غاية التخالف ، فالمستقيم وان كان فى غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير فى غاية التخالف عن المستقيم ، واحد الشيئين اذا كان ضدا للاخر يكون الاخر ضداً له ، فلو كان مطلق الاستقامة مضاداً لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصى يضاده مستدير شخصى واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر هيهنا كذلك، فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وتراً لقسى غير متناهية لاتشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم و ضد الواحد لايكون الاواحدا كمامر ، فلم يكن شىء منها ضداله ، واذا لم يكن شىء من تلك القسى ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضاً ضداله اذ التضاد من النسب المتكررة فى الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون فى غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما، فكذا بين المستديرات

بطريق اولى .

فصل (٥)

فيماقيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساواة والمفاضلة

قالوا : لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بـان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا فامتنع ان يصير منطبقا عليه ، فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بـانه مساو للاخر اوازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او عادلـه او مشارك له .

واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسى المتحدة الوتر بعضها اقصر من الاخرى .

فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم و سائر الاجناس المتخالفة ، و تارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة ، كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه ، لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما .

وصاحب المباحث رجح الاول فقال : والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم مايوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر . بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لوامكن صيرورته مستقيما لكان حنيئذ يوجد فيه مثله وزيادة ، ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود .

اقول : لقائل ان يقول : هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقاة بينهما في كل آن لايمكن الا بنقطة ، لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو ، فان

كان كذلك امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ، و لذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بماسبق ، ثم استحالة ان يصير شيء شيئاً آخر لايستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزايد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر فی المفاضلة ، وذلك منتف هيهنا اذليس بعض المستدير مماثلا فی المهية للمستقيم .

اللهم الاان يقال : ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية (الفصلية خ‍ل) من الاستقامة والاستدارة اعنی المقدار الخطی المنقسم فی جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات ، فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد و نحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحنی مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقائه ، وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسی .

فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما فی الوجود الزمانی اوبحسب الخيال لابحسب الخارج ولافی الوجود الدفعی .

وهذا مايمكن ان يقال وبالله التوفيق .

المقالة الثانية

فی الشكل وفيه فصول:

فصل (١)

فی تعريفه

قد عرفه المهندسون بانه الذی يحيط به حدوا حداوحدود وهو مسطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل ، اذالهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدوداً بنقطتين لايسمی شكلاولا الخط

باعتباره . وان كانت احاطتهما بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة ، واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة

فاذا تقرر ذلك فنقول : في كل شكل امور ثلثة : احدها الموضوع ، والثاني حده او حدوده ، والثالث الهيئة الحاصلة فيه

فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح و حدود اربعة و هيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغائرة لذلك السطح والحدود . ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا شيء منهما يحمل عليه .

فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح موصوف بكذا وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع الف قيد، فانه لا يخرج من كونه سطحا ، فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز ان يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون مهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متبائنين وقد علمت ايضا ان ما يعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض اخرى في الوجود ، فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فاذا ثبت هذا فيشبه ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة الامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون ، وكذا الاحكام فيقولون : هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه ، كما يقولون: ان المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها ، وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوى الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منهما نصفها . فانما يعنون بذلك المقدار المشكل، لا شكله ، لان الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار ، والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف

ليس بكم ، فان المربع غير التربيع والمدور غير التدوير .

القول : بقي هيهنا شيء آخر ، وهو انه كما ان الواحد قد يعني به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعني بشيء آخر هو واحد ، وكذا المضاف قد يعني به نفس المضاف لامقولة اخرى كالجوهر او الكم اوغيرهما هو المضاف وقد يعني به شيء آخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب ، فكذا الحكم هيهنا ، فالمثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لاشيء آخر ذو تثليث ، كما يقال ابيض ويعني به العارض ، فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق ، وايضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لايحتاج في كونه مثلثا الى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا ، بل ذاته بذاته مثلث و تثليث اي ما به يكون الشيء مثلثا .

واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ الامرا عقليا اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية و الجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة ، فهي اشكال و مشكلات كما وصفنا و اما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره .

هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الابحاث المشكلة لكنا نقول يشتبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه .

فصل (٢)

في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع

اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل هيئة (١) حاصلة

---

١ - ولو قيل في وجه الاشتباه ان الشكل هيئة للشيء باعتبار نسبته الى الخارج وهو الحد الواحد اوالحدود المحيط اوالمحيطة به والوضع هو الهيئة للشيء بسبب نسبته الى ـــ

في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض، ولاشك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع .

واما وجه الحل فنقول : قد عرض هذا الغلط = من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال : وضع لحصول الشيء في موضعه و هذا هو نفس مقولة الاين و يقال لكون الشيء مجاوراً لشيء من جهة مخصوصة كما يقال: هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة (١) ولا شك ان ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات ، بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه حتى اذا وجدت اجزائه على اضافة ما لبعضها الى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع .

فهذا المعنى هو المقولة، فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من باب الاضافة، والوضع صفة للمجموع ، فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفة الاعضاء ومع ذلك لابد ان يكون لها نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبت نسب الاعضاء وبقية الاجزاء الداخلة على نسبها و زالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا .

فاذا تقرر هذا فمن قال : ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه :

احدها : انه اخذ الحدود مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود .

و ثانيها : انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة و ليس كذلك بل من

ـــ الخارج فيكون الشكل من الوضع لاندفع ما سيذكر المصنف قدس سره في بيان الغلط من الوجه الاول والثاني وكان وجه الغلط هو الثالث وعليك بالتامل الصادق فتامل .

(اسماعيل ره)

١ ـ اي هو مضاف حقيقي لامضاف مشهوري (اسماعيل ره)

المضاف، والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج اوه باين لاوضع اجزائه في نفسه .

وثالثها : انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعدد الخطوط وليس المربع عدداً بل مقداراً فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع .

فان قلت : اليسوا جعلوا الكيف مالا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها ، فان تلك الهيئة لايمكن تصورها الاعند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه .

قلنا : هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها مما يتضمن تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها ، وبين المعنيين فرق ، فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية تحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة ومابين الحدود اضافات كاليمنية واليسرية والفوقية والتحتية و غيرها من صفات المجاورة .

فقد علم : ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا الدخول .

ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضاً بل يتم حقيقتها بان لحدها هيئة خاصة في الانحناء ، واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يسم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف .

وقيل : الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدوداً بحد او من جهة كونه حداً للمحدود .

فصل (٣)

في حال الزاوية وانها من اى مقولة هي وهو البحث الرابع

اما الفرق بينها و بين الشكل فبان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار

محدوداً بين حدين او حدود متلاقية بحد ، فالمسطحة متلاهو الشيء الذى يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث اورابع اولايحيط ، فان لم يحط معهما ثالث ، فلايخلوايضاً حداه يلتقيان عند حد مشترك آخرلهما اولايلتقيان بالفعل ، سواء التقيا اذامدا اولم يلتقيا ولو مدا فى الوهم الى غير النهاية ، فان التقيا فيكون كمحيطى الاهليلجى ، والهلالى ، والنعلى وغير ذلك .

فالسطح الذى لايتحدد بثالث فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاويـة والذى يتحدد بحد او حدود غيرهما او يتحدد بحدين يلتقيان فى الجانبين فحاله تلك او هو من تلك الحيثية شكل ، فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به فى جميع الجوانب الاحاطة من جهة حديـه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا ، فالنظر فى السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدوداً فى جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة او بخطين كنصفها وكالاهليلجى .

فالاول : اعتبار الزاوية والثانى اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة ، فكما ان المهندس اذاقال شكل ذهب الى المشكل فكذا اذاقال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية .

و كذا اذا قيل منصفة اومضعفة اوعظمى اوصغرى و كذا الكلام فى الزوايـا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن يمكن ان يظن احد ان الخلاف فـى ان الزاوية كم او كيف بعينه ، الخلاف فى كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تخالف اصطلاحى المهندسين وغيرهم لولا شيء يمنع عن ذلك و هو ان ذا الزاوية المسطحة لاينقسم الافى جهة واحدة وهى الجهة التى بين الضلعين المحيطين لاالجهة الاخرى التى بين الرأس والقاعدة .

و كذا المجسمة لا تنقسم الافى جهتين دون الثالثة التى بين رأس المخروط وقاعدته ، فهذا مما يوجب الشك فى امر الزاوية هل المسطحة منها هى عين السطح ،

والمجسمة عين الجسم عند المهندس اوغيرهما .

وكذا الهيئة العارضة هل عرضت للسطح فى المسطحة وللجسم فى المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قدتكلف بعض الناس بمالايعنيه وهوان الزاوية جنس آخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفى المجسمة بين السطح والجسم، ظانا ان الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته على عمود عرضا ، فاذاثبت احد طرفيه ويحرك فعل شيء بين الخط و السطح وكذلك بين السطح والجسم ، و هو توهم فاسد ، فان المقدار الذى بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هوسطح ، وكذا المقدار الذى عند تلاقى السطوح الى نقطة تقبل القسمة الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة ، وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية اوزاوية لايقبل الانقسام الافى جهة وكذاقياس الجسم الذى هوذوزاوية اوزاوية لاينقسم الافى جهتين دون اخرى .

فالحق ان الزاوية المسطحة عندالمهندس سطح محدود فى الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له وعندالطبيعى نفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور .

وكذا فى المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث و هيهنا شيء آخر وهوان الهيئة الحاصلة للمقدارالجسمى باعتباروقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواءكان احدهما قائما على آخرقياما معتدلا اومائلاً اليه اوعنه هل يسمى زاوية مجسمة ام لا.

قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء : بالحرى ان يكون هيهنامعنى جامع للزاوية التى عن خطين والتى عن سطوح عند نقطة والتى عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدارذاحدودفوق واحدة ينتهى عند حد واحد مشترك لهامن حيث هو كذلك ، فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيداً عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المجسمة عندالنقطة لا لانه زاوية ، اذله من تلك الحيثية ان ينتهى حدوده

عندحد واحد ثم عرض ان كانت الحدود خطوطا عرض ان كانت النهاية نقطة، ثم ان ابي احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته الى نقطة لم اناقشه فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة الزاوية ، ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضاً للمقادير من جهة الحدود .

فصل (٤)

في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها كم او كيف

احتج القائل بانها كم ، لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص به ، والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة و عدمها على الاجمال لايكفي في هذا المطلب .

واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه قال : كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة اومرات ولاشيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة اومرات فلاشيء من الزاوية بمقدار .

بيان ذلك : ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف .

اقول: يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او صنف منه و تضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعاً مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقداراً ، فـان الثلاثة مثلا نوع من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عدداً ، الاترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بـل خطا مستديراً .

واحتج من قال انها من الكيف : بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذى هو الكم ، فاذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا .

واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

ويرد عليه : ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضة او بواسطة عارضة فمالم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول بالذات ، وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه .

والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل في ان فيها مقداراً قابلا للقسمة و المساواة واللامساواة و غيرها في ذاته و مقداراً من حيث كونه معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطيه عند نقطة كما في المسطحة مثلا و نفس تلك الهيئة العارضة .

فالاول : اى المقدار بماهو مقدار بل السطح بماهو سطح ، مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية .

والمعنى الثاني : هو الزاوية عند المهندسين .

والمعنى الثالث : هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني، انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة، فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثاله .

والحل ما اشرنا اليه ونوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية، والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذى المقدار من حيث ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باى قسمة وقعت .

وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تخص بالكم فان حلولها في الاكثر لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شيء ذى اضافة اليه والمقدار الماخوذ مع نهاية مخصوصة اووحدة خاصة لايلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بتلك العينية كالدائرة مثلا، فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حده ونهايته ، وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل

اذليست اقسامه كلها دوائر باي وجه انقسم .

واما قولك : نصف دائرة اوثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لاجزء صورته فمعنى نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد، وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الحيوان واريد به نصف المادة ، بما هي مادة لا بما هي جنس ولا بما هي مقيدة بكمال مخصوص .

فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية والكلية ، فان الكمال السارى فى ابعاض الشيء لابد وان يكون جزئه كجزئه اصغر من حصة الكل كالكل ، وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلاجرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين اخذا من الوتر الى الرأس ، او بخطوط كذلك الى لانهاية لانها تنحفظ فى جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا فيما هو من ضرورات التجزية بالمتماثلات كمامر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية و نظير حال الزاوية فى قبول القسمة فى احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة المستديرة او المضلعة وهى مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطوانى اوشكلا اسطوانيا قابل للقسمة فى جهة ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا فى تلك القسمة دون غيرها والله ولى الهداية .

فصل (٥)

في نفي الاشد و الاضعف والتضاد في الاشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد ، فلا مربع اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر و ذلك لان كلما يقبل الاشدية ، فلابد ان ينازع بالاضعف والاشد فى الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة

والبرودة في الانفعاليات و كالمصحاحية والممراضية في القوة واللاقوة ، و كالعلم والجهل ، والسخاوة والبخل في النفسانيات ، فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى وهذادأب جميع الاضداد (١) التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن احدهما مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلاعن الطرفين الى توسط ، فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين افراطين والعفة التي هي متوسط بين افراطين لكن هذه المتوسطات اذا قربت المواد الجزئية و اعتبرت في الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقبل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو و ان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لايقبل الازيد والانقص .

واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك ، فانها لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد والانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد خفي عند الحس تخالفه له ، فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا ، فانها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة ، فيقال فلان اعدل من فلان .

واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط ، بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احدهما اشد كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة ، وهذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة .

---

١ - حاصل الكلام ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع وا حد شخصي ولا يجتمعا فيه و موضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع بقائه بعينه مع تبدل بعضها الى بعض وكذا الاشد والاضعف يجب ان يكون موضوعهما بحيث يمكن ان يزول عنه الاشد ويتلبس بالاضعف مثلا مع بقائه بعينه وهذا لا يمكن في موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الاشد والاضعف وليس فيه ارشاد ، فتدبر . (اسماعيل ره)

وقدعلمت : ان الاستقامة والاستدارة لايقبل التضاد وكذا التحديب و التقعير ليسا بمتضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط و اما السطوح فيستحيل ان يصير السطح المقتب مستويا اومقعرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم ان في الامور السماوية تضاداً لاجل مافيها من التقتيب والتقعير لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الآخر .

واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل معنيين (١) وان سميا باسمين محصلين لايكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فان الفرد و ان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى ، اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لايوجب الاسلبا يقارن جنس الموضوع لانوعه و هذا لايوجب الضدية . فان فهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لايشارك في الموضوع ، هذا خلاصة ماذكره الشيخ في هذا المقام .

المقالة الثالثة

في حال الخلقة و كيفيات الاعداد وفيه فصول:

فصل (١)

في حال الخلقة وهو البحث الخامس

انك قد علمت مماذكر مراراً ان وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقايق في

١- يعني ان الضدين يجبان يكونا امرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه ولا يجتمعان فيه من جهة واحدة والزوجية والفردية ليستا كذلك لان الفردية عدمية وعلى تقدير كونها وجودية لايتعاقب مع الزوجية على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء الاول ، فتأمل . (اسماعيل ره)

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية وفي الاشخاص الشخصية والافلم يكن شيء من التقسيمات منحصراً عقلا في اقسامه كالكلمة اذاقسمت الى انواعه لم تكن منحصرة في الاسم والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول: ان الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل. كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية علىحدة بلغت الانواع الى حد اللانهاية لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية .

فالجواب : اما بما اشرنا اليه سابقاً اذ لا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة كيفية وحدانية اوحقيقة واحدة وان كان الاسم واحداً اذ كثيراً مايكون الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيراً اوغير محصل .

واما بان نقول ان الشكل اذاقارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة اوقبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لمهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده او للاون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة فلما حصل للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع ، فعلم انه يحصل هيهنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلاجرم كانت هيهنا هيئة متفردة سميت بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان الحسن اللازم لخلقة ما ليس امراً تأليفيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تأمل وليس البحث من المهمات فلابأس باغفاله .

فصل (٢)

في انه هل يجوز تركيب في الاعراض من اجناس و فصول اومادة و صورة عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض (١) تركيب

١- يعني ان الاعراض يكون لها من العلل الاربع علة الوجود وهي العلة الفاعلية والعلة -

من جنس وفصل تجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في ان يكون نوعاً واحداً من الكيفيات .

والشيخ اجاب عنهم: بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحدود اربعة بل نعني ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل ، والاعراض لا يوجد فيها ذلك ، وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والآخر فصلا .

اقول: وفي كلامه بعض مؤاخذة، فاولا انه قد صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة ، والخمسة للعشرة ، ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من الآحاد ، فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها، فلاجل ذلك لاتمامية لانواعها .

وثانيا: ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذي لمهندسون فهي مهية

—الثانية دون علة القوام وهي العلة المادية والصورية او الجنس والفصل والفرق بين الجنس والمادة ، وكذا الفصل والصورة انما يكون بمحض الاعتبار فما لامادة له لاجنس له وكذا مالاصورة له لافصل له والاعراض ليس لها مادة ولاصورة فليس لها اجناس وفصول بل هي بسائط خارجية يمكن للعقل تحليلها الى عام يسمى بالجنس وخاص يسمى بالفصل .

وقيل: لايلزم ان يكون مأخذ الجنس والفصل المادة والصورة الخارجيتان بل يكفي لاخذهما المادة والصورة العقليتان ويجوز التركيب في الاعراض من المادة والصورة العقليتين فيكون لها اجناس و فصول وهذا التركيب لاينافي البساطة الخارجية والحق ان مراد المشهور نفي المادة والصورة الخارجيتين اذ لاريب ان للاعراض اجناسا وفصولا و عوالي اجناسها منحصرة في تسعة كما هو المشهور . (اسماعيل ره)

بسيطة بحسب الخارج، وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل ، فان السطح و الخطوط الاربعة والنقاط ، ليست اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والالزم تركيب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة، وهو محال كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات .

واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب وجوده من مبدئين اثرين الى ايهما اميل ، فقد اشرنا فى نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصورى فى انه جوهر اوعرض بها يعرف ان المشكوك فيه جوهر اوعرض فقد وضع هيهنا نظير تلك القاعدة .

فقال الشيخ : لايخلو اما ان احدهما اولى بان يكون موصوفا والآخر صفة كالمربع الذى يعنى به سطح ذوهيئة، فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له، فالجملة من مقولة الموصوف، فان السطح ذا الهيئة سطح لاهيئة والمجموع يحق عليه انه سطح .

واما اذا اختلفا وليس احدهما اولا للشيء والآخر ثانيا بسبب الاول وبعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولايكون على سبيل امر له اتحاد فى طبعه. ويكون كحال الكتابة والطول فلايكون للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلايستحق ذلك مقولة بل يدخل فى المجموع ، والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من مقولات .

اقول: التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات اوالاجناس لايكون الاامراً وحدانيا والتركيب لايكون الابحسب مايخرج عنه وحقيقة المربع ليست الامقداراً فقط مع تعين خاص وذلك التعين هوفصله المتحد مع جنسه فى الوجود و الجعل و وجود الخطوط والزوايا ، والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لامن اجزائه ، وهكذا الامر فى جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع وغيرها، فالمجسم الذى هوذو اثنى عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لاتركيب له الا

باعتبار اللوازم، ولوسئلت الحق: فالامر فيمايسمى بالمركبات الجوهرية ايضا يجرى مجرى ماذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره و معنى يخصه كلا المعنيان فى ذاته من حيث هى مصداق لهما، وقد يؤخذ من امور مكتنفة، فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية فى جميع المعانى التى توجد فى مادتها المقومة بتلك الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذا المطلب انشاءالله تعالى .

فصل (٣)

فى خواص الاعداد و كيفياتها

البحث عن هذه الامور اليق بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقى والمساحة و غيرها ، والذى نختار ان نذكره هيهنا امور :

احدها : ان لاتضاد بين احوال العدد كالزوجية والفردية والعادية و المعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب ، فان هذه الامور بعضها ممايفقد فيه بعض شرايط التضاد وبعضها ممايفقد فيها اكثر الشرايط فى التضاد ، والجمع مشترك فى ان لااشتراك لاثنين متخالفين منها فى موضوع واحد قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضا وجوديين ليس فى كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلاتضاد فى خواص العدد كما لاتضاد فى اصل الاعداد .

وثانيها : ان لااشتداد وتضعف ولاازدياد وتنقص فى تلك الخواص اما مرمن ان الموضوع لايستحيل من فرد الى فرد ، فكما ان القوس الواحد لايشتد فى تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل يبطل عند ذلك ، فكذلك لايشتد العدد فى زوجيته او تكعبه وتجذيره الى زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الابان يبطل موضوعه الى موضوع آخر .

وثالثها : ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على ما

تحتهما من الاعداد المتخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ، ولو كانتاذاتيتين لبعض مايدخل فيهما لكانتاذاتيتين للكل ممايدخل فيهما ، اذلامزية للبعض على البعض فى نفس شيء من هذين المعنيين ، فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلافى حقايق جميع الازواج وكذا الفرد فى جميع الافراد ، واذا كان كذلك لكنا لانعرف عدداً الا و نعرف بالبديهة انه زوج اوفرد وليس كذلك ، فان العدد الكثير لايعرف زوجيته و فرديته الا بالتامل ، فعرفنا انهما ليسا بذاتيين (۱) والالكانا بين الثبوت لماتحتهماوليكن هذا آخر ماقصدنا ايراده من الكلام فى مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لايتناهى ولرسوله وآله صلوة لاتحصى .

الفن الثالث

فى بقية المقولات العرضية وفيه مقالات :

المقالة الاولى فى المضاف وفيه فصول :

فصل (۱)

فى ابتداء الكلام فى المضاف

اعلم : ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد، اذ قديراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقديراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود .

فالاول : كالكلى المنطقى .

والثانى : كالكلى الطبيعى .

والثالث : كالكلى العقلى وهوالمجموع المركب من المعقول الاول كالانسان

---

۱ ـ لايخفى ان الذاتى انما يكون بين الثبوت لما هوذاتى له لو كان متصوراً بالكنه وعلى التفصيل وفى تحقق الشرطين فى موضوع النزاع تأمل. فتدبر. (اسماعيل ره)

والمعقول الثاني كالنوع المنطقي و كذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض و نحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلاثة .

ففي الابيض واشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف، وفي الكلي و كذا الجزئي او النوع او الجنس اومايجري مجريها ، يكون العروض في الذهن .

والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني ، والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي اونوع اوذاتي اوعرضي او قضية او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين .

والقضية التي حكم فيها على المهية بانها موجودة اوواحدة اوعلة اومعلول او واجبة اوممكنة ليست خارجية صرفة وان كان المحمول وجوداً خارجياً كقولنا: الانسان موجود ولاذهنية صرفة وان كان المحمول وجوداً ذهنياً كقولنا : الانسان معقول بل حقيقية واقعية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود، وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع ومهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل اذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه و ذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض مهيته كنفس الوجود والامكان والمجعولية و نظائرها .

فاذا تقرر هذا فنقول : فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد بالمضاف نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة ، وقد

يراد به مجموع الأمرين .

واما الاعتبار الثاني : فهو خارج عن غرضنا .

واما الاعتبار الاول فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين .

ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه ، لاجرم عرفت الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعنى فن قاطيغورياس بانه الذى مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى بكون مهية الشيء معقولة بالقياس الى غيرها هذا، ليس مجرد كون تعقل مهيته مستلزماً لتعقل شيء آخر كيف كان والالكان كل مهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك ، فان كثيراً من الملزومات واللوازم لها مهيات مستقلة في معقوليتها وهى في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لايتقرر مهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الآخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشيء في احد الوجودين الاويكون البنوة متقررة للاخر

فصل (٢)

في تحقيق المضاف الحقيقي

ولك ان تقول : هذا الرسم فاسد ، فان قولهم «معقولة بالقياس الى غيرها» يرجع حاصل القياس فيه الى الاضافة اوالى نوع من الاضافة ، فيكون تعريفا للشيء بنفسه اوبما يتوقف عليه . هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها .

واما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس الى غيره انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه ، فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج انه يعلم به ، فيلزم الدور في المتضائفين وان عنى انه يكون معه ، فكثير من غير المتضائفين كذلك كالسقف يعقل معه الحايط وليس مهيتهما مهية المضافين ، قالوا ينبغى ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه ، فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازاة يرجع الى معنى الاضافة .

وقريب من هذا قول من قال: ان المضاف هو الذى وجوده لنه مضاف وقد اعتذر(١) بان المضاف الذى اخذ فى التعريف غير المضاف المحدود بل الذى فى الحد ، هو المضاف المركب وهو اشهر من المضاف البسيط

وقد اورد فى كتب الفن ما حاصله: انه يجوز ان يكون للشىء جنس او مايشبه الجنس اشهر منه ، ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع اليق به فينقلون الاسم اليه كما فى الامكان العام .

ونقل الاسم العامى الى الخاصى فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب . فهو يعمهما ، والخاصة نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذى هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء ، اذ لاعموم ولاخصوص هيهنا ، وليس للمضاف معنى يجمعهما ، وليس نسبة الامكان العامى الى الخاصى كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ، ولايصح ان يكون للعام زيادة معنى لايوجد فى الخاص .

اقول: والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول ان المضاف الذى يؤخذ فى الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثانى اعنى مايصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ، ولفظ المعقول لاالمضاف الحقيقى البسيط ، ولاالمركب منه ومن الموضوع له ولا فساد فى كون المعرف(٢) للشىء مشتملا على فرد منه ، اذ التعريف انما هو للمفهوم لاالفرد فلا يلزم توقف الشىء على نفسه .

١ـ حاصل الاعتذار ان الرسم رسم لما هو كالنوع بما يشبه الجنس واسم المضاف مشترك بحسب العرف العام والعرف الخاص بين المعرف والمعرف وحاصل التخطئة ان المضاف المركب وان كان متناولا للمضاف البسيط لكنه ليس اعم منه لان تناوله له ليس من قبيل تناول الكلى للجزئى بل من باب تناول الكل للجزء ، فالدور بحاله ، فتدبر .

(اسماعيل ره)

٢ـ اذا كان صدق المعرف عليه صدقا عرضيا اوكان المعرف اعنى الفرد يحسب معلوميته بوجه ما معرفا ، فتدبر . (اسماعيل ره)

وعن الثاني : وهو قولهم ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف: بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان اومركبا فطرية ، وقديحتاج الى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب ، فينبه بان للمركب جزء من مقولة اخرى ، كالاب فانه جوهر فى نفسه لحقته الابوة ، وكالمساواة فانه كم لحقه الاتفاق ، وكالمشابهة فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله ، وليس الكم الموافق ولاالكيف الموافق بسيطا ، بل مركبا من حيث هو كذا .

واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لافى نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى ، فان السقف له نسبة الى الحايط بانه يستقر عليه ، وللحايط ايضا نسبة اليه ، بانه مستقر عليه ، ولهذا قالوا : ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين .

فاذا علمت رسم المضاف فنقول: ان المضافين قديكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ماله من الاضافة كلفظى الاب والابن وقديكون احد المضافين اسمه كذلك دون الآخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف اواسم المضاف اليه .

فالاول: كالجناح فانه مضاف الى ذى الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذى الجناح ، فاماذوالجناح فانه يدل على ماله من الاضافة لفظة ذو .

والثاني: كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك .

واما العلم وهو المضاف، فانما يدل على ماله من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام فى قولك العلم علم للعالم .

فصل (٣)

فى خواص طرفى الاضافة

فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة اوبالفعل وفى العدم ايضا كذلك ، وهذا مما يشكل فى باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

عنه ، فهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين معين ، و ايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم و المعلوم متضايفان ، فبينهما اضافة بالفعل ، مع ان القيــمة معدومة و العلم بها موجود .

واجاب الشيخ عن الاول : بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين :

احدهما: بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والآخر متأخراً، فهماقدحصلا جميعا في الذهن .

والثاني : بحسب الوجود مستنداً الى الذهن ، وهوان الزمان المتقــدم اذا كان موجوداًفموجود من الآخر انه ليس بموجود هو ، ويمكن ان يوجد امكانا يؤدى الى وجوده، وهذا كونه متاخراًوهذاالوصف للزمان الثانى موجودفى الذهن عندوجود (١) الزمان المتقدم ، واذاوجد المتاخر فانه موجود فى الذهن حينئذ ان الزمان الثانى (الاول ظ) ليس موجوداً ، ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجوداًففقد ، وهذا ايضاً موجود مع الزمان المتاخر ، فاما نسبة المتاخر على وجه آخر غيرماذكرنافلاوجودله فى الامور ، لكن فى الذهن .

اقول : ماذكره غيروافٍ بحل الاشكال ، فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد فى العقل مالم يعتبرها ، لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين ، فيجدبينها نسبة ، ويحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن، لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتأخر بين اجزائه ، كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك ، فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان كانت بالقوة ، لكنها بحيث اذافرض فعليتها كانت الاضافــة بينها على الوجه الذى يكون فى ساير المضافات و تحقق الاضافة يوجب تحقق المعية بين وجودى المتضائفين فى ظرف الاتصاف ، لافى الذهن فقط .

---

١ ـ لان الوجودكان سلب الوجود وتحقق الوجود عدم هذاالسلب الذى كان وجوده فتحقق فى الذهن انه ليس بموجود، فتدبر . (اسماعيل ره)

والذى ينحل به الشبهة ماحققناه فيموضع آخر فليرجع من اراد .

ثم انه يرد على ماذكره شيء آخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذاكان موجوداً فموجود من الآخر انـه ليس هو بموجود فيه بحث ، لانه يوهم ان اللاوجود وجود ، وذلك ظاهر الاستحالة . فان اللاوجود لوكان وجوداً لكان الشيء نقيضا لنفسه ، وهومحال. فاذاكان جزء من الزمان موجوداً ولم يكن الجزء الآخر موجوداً ، فاللاوجود للجزء الاخر ليس امراً وجوديا حتى يقع بينه و بين الجزء الحاضر اضافة وجودية .

اللهم الاان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بانه في الزمان الاول لان وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الاخر ، كما يقتضيه وصف التقدم والتاخر .

لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا بتقدير ان يكون المراد نفس لاوجود الجزء المستقبل ، لكن ليس الجزء الحاضر متقدماً على لاوجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر ، والالم يكن مستقبلا، فما هو المضاف غيرموجود ولاحاضر وماهو الحاضر غير مضاف فقوى الاشكال والوجه ماأومأنا اليه .

واما الجواب عن الثاني : فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم و مهية المعلوم والمعلوم من القيمة انـها ستكون لاعين وجود القيمة .

اقول : ويرد عليه شكان : احدهما : ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكمتم بان احد المضافين اذاكان موجوداً في الخارج وجب ان يكون الآخر ايضاً موجودا فيه بما هومضاف ، وليس مهية المعلوم بماهي مهية معلومة من الموجودات العينية .

والثاني: ان العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل وليس بين

الوجود والمهية تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم .

والجواب عن الاول : ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن مهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية ، فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان .

وعن الثاني: ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والمهية الموجودة به بالذات، امر اعتباری حاصلة بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات ، فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى مهية ووجود عرضت لهما اضافة الوجود وذی الوجود ، فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى مهية و وجود ذهني عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها ، وكذا الكلام في الحس والمحسوس اي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات .

وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضائفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى، فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر (ويصح وجود الآخر مع عدم الاول ـ ظ) كما في العلم والحس اعني الادراكين لا القوتين المنشاركتين لهما في الاسم ، فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس، ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس ، وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك ، فانه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنه ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته ، كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره .

واقول: هيهنا موضع بحث وتحقيق ، فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهي في اكثر الامر ليست كذلك .

فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة، لامن جهة اضافيتهما مثالين احدهما ذاتا العلم والمعلوم و ثانيهما ذاتا الحس والمحسوس .

فقال: ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه ، وذات المعلوم في جوهره لايلزمه ذلك ، فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم ، و كذلك حال هذا الحس فان ذاته لاينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس تنفك ولايجب ان لا يكون موجودا حين لايكون الحس موجودا ، اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة . هذا حاصل كلامه .

ولاحد ان يقول : الذات التى تعلق العلم بها بـالحقيقة فهي دائما معلومة لايمكن غير هذا ، والتى لم يتعلق بها العلم فهى غير معلومة بهذا العلم ابداً الافى هذا الوقت ولافي سائر الاوقات ، فان الوجود الصورى العلمى دائما معلومة والوجود المادى المحجوب عن مايدركه من حيث كونه مغشواً بالغواشى ابدا مجهول .

وكذا الكلام فى ذات الحس الذى بمعنى الصورة لابمعنى القوة و كذا ذات المحسوس الذى بمعنى الصورة لابمعنى المادة لاينفك احديهما عن الآخر كمالاينفك العارضان البسيطان احدهما عن الآخر .

فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلى ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الاضافتين متكافئتين في الوجود الحسى

وكذا الكلام فى كل ماهو معروض الاضافة اولاو بالذات ، واما الذات التى هى موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض ، فهى ايضا عند البحث و التفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود، لوجود ذات الحس وذات العلم ، فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلامسموعة بالعرض ، وذلك عندقرعه للسمع وهى مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التى توجد فى الخارج عندقرع السمع غيرمدركة لابالذات ولابالعرض ، فلااضافة اليها

في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض .

و كذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات ، لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الاشارة اليه ، واما التي هي خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض ، فثبت ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين، فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان قطع النظر عن وصف الاضافة .

فان قلت : الحس البصري لا يدرك به الا الامر الخارجي بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضاً فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجي بعينه .

اقول : اما اولا : فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية و هي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية ، فلا انفكاك بينهما ، و اما الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس و ذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار ، فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا .

واما ثانيا : فان المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس اي البصر والمبصر وهما معلومان ، اذ لا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار .

ومما عدا يضا من خواص المتضائفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه، فكما يقال : الاب اب للابن يقال: الابن ابن للاب ، وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الآخر .

واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف، فلم يجب هذا الانعكاس ، كما يقال : الاب

اب للصبي اوللانسان اوالاسود، لم يجب الانعكاس .

فلايقال : الصبي صبي للاب اوالانسان انسان للاب ، وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس فى المضاف ، والطريق فيه ان يجمع اوصاف الشيء فان تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة او رفعته ووضعت غيره ارتفعت الاضافة ، فهو الذى اليه الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس ، فانك اذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان اوناطق اوكاتب او غير ذلك ، واستبقيت كونه ابناً بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا ، واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة .

فعلمت بهذا : ان التعادل الحقيقي فى الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما على الاخر واذا اختل التعادل لايجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لايصح ان ينعكس ، فيقال : السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذى الراس والسكان سكان لذى السكان .

وقالوا : ان هذا الانعكاس منه مالايحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بماهو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه مايحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد واما ان لايتساوى كقولنا : العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم .

فصل (٤)

فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقولة المضاف الذى هو احد الاجناس العشرة العالية

فنقول : ان الرسم المذكور الذى مهيته معقولة بالقياس الى غيره ، قد يعنى به نفس هذا المفهوم اى نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها ، وقد يعنى به مهية اخرى يصدق عليها بالذات ان مهيته معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماله مهية اخرى غير معنى المضاف الذى هو المقولة وغير المضاف الذى هو من المقولة ، وذلك كالاب

فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الان له فى نفسه وراء هذه المعقولية وراء ابوته مهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهى كونه انسانا وفرسا اوشيئا آخر .

اما الابوة فليس لها مهية الاهذه المهية المعقولة بالقياس فهيهنا ثلثة امور :

احدها : مايحمل عليه الرسم المذكور حملاذاتيا اوليا لاصدقا متعارفا كما فى القضايا المتعارفة وهو المقولة التى هى احدى المقولات العشر .

وثانيها : ماهو نوع من انواعه سواء كان فى نفسه جنسا او نوعاً سافلا ، وهو الذى يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما فى صدق الذاتيات على افرادها الذاتية .

و ثالثها : مهية اخرى تحت الجوهر اوالكم اوالكيف اوغيرهـا يصدق عليها مقولة المضاف او نوعه ، حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان، فهكذا ينبغى ان يحقق الفرق وفى اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وماهو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الاضافة ومعروضها .

ولذلك قال الشيخ: ثم المضاف الذى يجعلونه مقولة فهو ايضا شىء ذو اضافة، لانه شىء معقول المهية بالقياس الى غيره ، واذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذى هو المقولة المضاف الذى ليس هو المقولة، فلايكون بينهما فرق .

اقول : الفرق ماأشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس مايعبر عنه بانه معقول المهية بالقياس ، كما ان الجوهر الذى هو المقولة هو نفس مايعبر عنه بانه المهيــة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع ، فالمضاف الذى هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف .

واما الشيئية فهو امر لاينفك عنه المضاف الذى هو المقولة ولايمكن ان يسلب عنه، لكن الشيئية التى اعتبرت فى مفهوم المضاف نفسه ليست الاشيئية عامة لايتحصل الابكونها اضافة ومضافا لاكالابيض ، اذا اريد به شىء غير البياض وصف بالبياض .

فانا لوجعلنا المشتق اسمه من الاعراض واردنا بالشئية الشيئية المفهومــة فى المشتق من حرف اللام اوذى اوالهيئة الاشتقاقية ، لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة ، بل المضاف الذى لامهية له سوى كونه مضافا .

فلو قال احد: ان الاضافة ايضا شيء معقولة مهيته بالقياس الى الغير فوجب ان لاتجعل مقولة .

قلنا : ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لاتخصص لها الابكونها مضافا .

واما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر ، فانه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا اوداراً اوشيئا آخر ، ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالاضافة ، فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية .

فصل (٥)

في ان الاضافة هل تكون موجودة في الخارج ام لا

واعلم : ان كثيراً من الاشياء ماهي موجودة لابوجود مستقل كمفهوم العرض و مهية الجنس و الفصل في البسيط (١) فان امثال هذه الاشياء لايوجد بوجودات مستقلة ، ومن هذا القبيل الاضافات والنسب ، فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل منهما معنى غير مهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس الى غيره ، فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحايط و كذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه مهية السماء وهي جوهر ، و يعقل معها معنى آخر خارج عن مهيتها وهو معنى الفوقية ، و معنى كون الشيء موجوداً ان حده و معناه ، يصدق على شيء موجود في الخارج

---

١ - تخصيص البسيط لان مهية الجنس والفصل في المركب موجودة في الخارج بوجود مستقل وان كان باعتبار كونها مادة وصورة ، فتدبر .

(اسماعيل ره)

صدقا(١) خارجيا كماهو في القضايا الخارجية ، كقولنا الانسان كاتب اوابيض، فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا : السماء فوق الارض وزيداب، وهذا بخلاف الأمور الذهنية، كقولنا: الحيوان جنس والانسان نوع ،فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان ، بل في الاذهان .

وبهذا يعلم فساد راى من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية

واحتج عليه بامور :

الاول : ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل ، لانها تكون لامحالة موجودة حينئذ في محل، فكونها في المحل شيء و كونها في نفسها شيء آخر ، فان الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى ، والكلام فيها كالكلام في الاول ، ويلزم منه التسلسل ، فاجاب الشيخ عنه بان قال : يجب ان ترجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق .

فنقول : المضاف هو الذي له مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره ، فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود .

ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس الى غيره ، فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى ، وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه ، بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة

---

١ ـ فان قلت: الصدق الخارجي يقتضي كون الاتصاف خارجيا واما كون الصفة موجودة في الخارج فلا فان ثبوت شيء لشيء في ظرف، لايقتضي ثبوت الثابت فيه كمافي قولنا زيد اعمى قلت: بل يقتضي ثبوت الثابت فيه في الجملة وان كان ثبوتا ضعيفا غير مستقل وقدمر تحقيق ذلك في الامور العامة فتدبر . (اسماعيل ره)

بل هناك مضاف بذاته لاباضافة اخرى، فينتهي من هذا الطريق الاضافات ، واما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب ، وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هـذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ماهو مضاف اليه بلااضافة اخرى ، فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون ابوة مضاف لذاته

هذا ماقاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة اوجهين : بالمعارضة والحل، حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذى امكن ايراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها ، فدفع هيهنا ، كما دفع هناك من انها تنتهي الى ماهو مضاف بذاته ، لاباضافة اخرى عارضة :

و اما الاضافات المختلفة المعانى: فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة، مخالفة لها بالمهية لازمة اياها حتى يلزم التسلسل ، ولايندفع ، فان اضافة الابوة وان لزمتها في الوجود اضافة الحالية والعروض ، لكن لايجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها .

وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لانهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة اومتخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل .

الحجة الثانية : مامر من كون اضافة التقدم والتأخر لوكانت موجودة لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا .

والجواب مااشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان لايمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد ، انما ذلك شأن معية الآنات والآنيات ، بل معيتها اتصالها في الوجود الوحداني التدريجي الذى معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه ، كما ان وحـدة العدد عين كثرته لشيء من الاشياء .

فصل (٦)

في نحو وجود المضاف في الخارج

واعلم : ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعينها اشكالا من وجوه :

منها : ان الاضافة لو كانت موجودة ، لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود، ومتمايزة عنها بخصوصية ، ومالم يقيد الوجود بتلك الخصوصية، لم يوجد الاضافة في الاعيان، فيكون ذلك القيد (التقيد خ) سابقا على وجود الاضافة ، لكن التقيد هو نفس الاضافة ، فاذاً لم يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها ، و هكـذا الكلام في وجود الاضافة السابقة.فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها.

ومنها ان الوجود من حيث هو وجود ، اما ان يكون مضافا اولايكون مضافا، فان كان مضافا فكل وجود مضاف ، وليس كذلك ، وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة ، فهي لاتكون مضافة من حيث انها تكون موجودة ، فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف ، والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب .

ومنها : انه لو كانت الاضافة امراً وجوديا لزم ان يكون البارى جـل مجده محلا للحوادث ، لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه، وتلك المعية (١) مـا كانت حاصلة قبل ذلك ، ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون البارى محلا للحوادث ، فيكون جسما اوجسمانيا ، تعالى عنه علو كبيرا .

وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهـا : هو ان وجود الاضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهراً اوعرضا بحيث اذاعقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الاضافة ،

---

١ ـ لا يذهب عليك ان معية الواجب مع الاشياء معية قيومية غير زمانية مستمرة سرمدية ولايكون للاشياء بالنسبة الى جنابه نقص وتصرم وان كانت في ذاتها وبحيال انفسها كذلك . فافهم . (اسماعيل ره)

فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي، وكون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف، فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف بالعرض.

وانما قلنا: بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر اليها عما سواها، وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر، لكن الفرق بين مهية الجوهر الذى هو العلة، وبين عليته واضافته بالمهية والحد، فان حد الجوهر غير حد المضاف، والفرق بين وجوديهما بالاعتبار، فالوجود الجوهرى اذا اخذ في نفسه كان جوهرا واذا قيس الى غيره كان مضافا، فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذى يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو وجود المضاف.

وبالجملة: ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا باشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها، فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات.

وكذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته ان يصير مساويا لشيء او اعظم او اصغر منه، واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوى. فوجود المساوى غير وجود الكم، لان المساوى لم يبق مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر.

واما النوع من الكم، فهو ابداً بحال واحد في نفسه لايتغير، فوجود واحد يصلح لان يصير وجوداً لاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين، وثلث الثلثة، وربع الاربعة، و هكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركب في الواحد بما هو واحد، فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين:

احدهما : ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوى او الكيف الموافق .

وثانيهما : ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا فى العقل كعارض واحد، و هذا هو تنويع الاضافة و تحصيلها فان كون المساوى مضافا ليس ككون الكم مساويا او مضافا ، فالمساواة موافقة فى الكم (اتفاق الكم خ ل) وهى غير الكم الموافق ، وكذا المشابهة موافقة فى الكيف وهى غير الكيف الموافق .

وبالجملة المضاف الذى هو المقولة والجنس الذى هو للمضافات البسيطة (المضاف البسيط خ ل) وفصل نوعه الذى هو بالحقيقة نوع لها لايكون جعل احدهما غير جعل الاخر، بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اى فى ذلك النوع امرا واحدا .

فان قيل : ان المساواة والمشابهة اتفقتا فى موافقة ما، وافترقتا فى التخصيص بالكم ، او بالكيف، فيكون المساواة والمشابهة ، اما من نوع واحد وقد قلتم: انهما نوعان متباثنان اوهما متمايزان بالكم والكيف اوباضافتين آخيريين ، فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا، هذا خلف، وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين اوتحصيل مقولة بنوع من مقولة اخرى ، والكل محال اويكون فصل الاضافة التى هى الموافقة اضافة اخرى الى الكمية اوالى الكيفية ، لانفس الكمية والكيفية ، فيكون فصل الاضافة اضافة ، وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتازعن الاضافة الاولى ، فيعود المحذورات جذعا .

اقول : الاتفاق معنى جنسى لايتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة التعين الى الابهام ، فان الاتفاق اذا تحصل بانه فى الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى ولاايضا باضافة

اخری الی الکم حتی یلزم تحصل اضافة باضافة اخری ، بل تحصل وتنوع بانه فی الکم لا بالکم ولا باضافة الیه .

و هذا کسائر فصول الاجناس، فان فصل الحیوان وهو الجسم النامی الدراك هو عبارة عن تعین الدراك بانه ناطق لا ان الناطق ینضم الی الدرك فیصیر مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذی هو الناطق و کذا الکلام فی نسبة المدرك الی النامی و النامی الی الجسم والجسم الی الجوهر، والغلط قد ینشأ من الاشتباه بین الجنس والمادة

واذا تقرر هذه المعانی فلنرجع الی حل الشکوك .

اما الاول : فسمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الوجودات فی الموجود وسلمنا انه یجب ان یمتاز عن غیرها لکن لا نسلم ان ذلك الامتیاز لا بد ان یکون بقید زاید ، فان کثیرا من الموجودات یمتاز عن غیرها بنفس وجوداتها ، اذ الاشتراك فی الوجود المطلق اشتراك فی امر انتزاعی عقلی ، اذ لیس لحقایق الوجودات بما هی وجودات کلی طبیعی یکون نوعا لافراده حتی یحتاج فی تمایزها الی قیود زائدة .

ثم القیود قد یکون نسبتها الی ماقیدبها کحال فصول الجنس فلیس تقیید الجنس بفصله کتقیید الشیء بامر زاید علیه جعلا ووجودا حتی یقع بینهما اضافة هی نفس التقیید او اضافة اخری بل ربما کان اعم واخص بحسب المعنی و المفهوم موجودا بوجود واحد بسیط فی الخارج .

واما الثانی: فنقول : ان الموجود فی نفسه اما ممکن او واجب او جوهر او عرض و کونه بحال و نحو من الوجود اذا عقل یلزم من تعقله تعقل شیء آخر هو من المضاف ، فکل وجود من حیث وجود لم یلزم ان یکون مضافا ، بل من حیث کونه علی نحو آخر مخصوص ، فان الحیوان فی نفسه اذا قطع النظر عن غیره له وجود و کونه بحیث یوجد من فضلة مادته حیوان آخر وجود آخر .

فالاول : نوع من مقولة الجوهر ، وهذا نوع من مقولة المضاف .

واما الثالث : فنقول : ليس للاضافة وجود متقرر كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها اوفى صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قديكون بسبب تجدداحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر ، فان صيرورة احدفى المجلس ثانى الاثنين بعد مالم يكن كذلك وثالث الثلثة ، ورابع الاربعة . وهكذا ، لايوجب تغيراً فى ذاته ولافى صفاته المتقررة ! فكذلك تغير الاضافات لا يوجب فى واجب الوجود تغيراً لافى ذاته ولافى صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة بماقدمنا غير صعب .

فصل (٧)

فى ان تحصل كل من المتضائفين كتحصل الاخر ان كان جنسافجنس وان نوعافنوع وان صنفافصنف وان شخصافشخص

فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائه البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائه بنوة كذلك ، واذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة شخصية ، ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل تحصيلا للاضافة ، اما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له . فان من الموضوعات الشخصية ما يضيف الاضافات كما يقال ابن هذا الرجل ، فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لايجب انحصارهم فى عدد معين بحيث لايصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعا ، وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ماقلناه لكن هو مثله ، وان كان لايصح ان يقال لزيد ابوان اوامان ، لان ذلك بسبب خارجى لا ان الاضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر ، بل فى بعض يحتاج الاضافة فى التعين الشخصى الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة ولايكفى فيهما مايكفى فى تعيين الابوة التى هى لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما كجوار زيد لعمرو(١)

(١) يعنى ان جوار زيد لعمرو ليس من قبيل ابوة عمرو لزيد فانه يكفى لتعين الابوة ـــ

فانه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج الى تعين داريهما مع تعينهما ، فمن المضاف ماهو جنس عال بعد المقولة كالموافق ومنه ماهو جنس متوسط دونه كالمساوى وادنى منه كالمساوى فى السطح وبعده المساوى فى الشكل كالمثلثين وبعده مافى المثلثين القائم الزاوية و اخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية .

واما التحصيل الصنفى : فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب ، لولم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجائر .

فصل (٨)

فى تقسيم المضاف من وجوه

منها : ان من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين كالاب والابن و كالضعف والنصف و كالجذر والمجذور ، ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوى والمساوى والاخ والاخ والجار والجار .

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف ، ومنه مالايكون محدودا وغير المحدود ، منه مايكون مبنيا على محدود كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ، ومنهما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزايد و الناقص

ومنها : ان المضافين اماشيئان غير محتاجين فى عروض الاضافة الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر

--- وتخصصها تعينها ولايكفى لتعين المجاورة بينهما غير متعينة لانها يصدق مع اتصال دار احدهما بدار الآخر ومع الفصل الى اربعين دارا فلابد فى تعين المجاورة التى بينهما تعين داريهما (اسماعيل ره)

واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه و اما ان يكون في احدهما مثل العالم و المعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا ، والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما .

هذا مايستفاد من كلام الشيخ وغيره ، ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه .

ومنها ماقال الشيخ في الشفاء : يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة .

فاما التي بالزيادة فاما من الكم و هو ظاهر واما من القوة فكالغالب و القاهر والمانع .

واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لايخلو تحصيله عن صعوبة .

ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم و في الكم اما المتصل فكالعظيم و الصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل و في الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد و في الاين كالعالي والسافل و في المتى كالاقدم والاحدث وفي النصبة كالاشد انتصابا وانحناء و في الملك كالاكسى و الاعرى وفي الفعل كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف .

فصل (٩)

في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف ام لا ؟

واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين ،

فهی تابعة فی جمیع الاحکام الوجودیة لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود یعرض للموضوعات الاضافیة بالذات ولاضافاتها بالعرض ، ومن هذا القبیل التضاد ، فاذا اعتبر بین الحار و البارد تضاد حقیقی کان بین اضافتیهما ای الاحر والابرد تضاد بالتبع ، واما عروض التضاد لشیء من المضافین مع قطع النظر عن موضوعیهما فذلك غیر صحیح .

و **اعلم** : انه قد ذکر الشیخ فی باب الکم عند بیانه : «ان العظیم لایضاد الصغیر» مایشعر بان التضاد لایعرض الاضافات ویبین ذلك بوجهین :

احدهما : ان تقابل التضاد لیس بعینه تقابل التضایف بل المتضادان یعرضهما اضافة التضاد ، وذلك لانا قد نجد طبایع الاضداد لایتضایف ونجد کثیراً من المتضائفین لاتضاد بینهما ،کالعلم والمعلوم والجوار والجار .

ثم نعلم ان التضاد من حیث هو تضاد من باب التضایف فیجب ان یکون فی المتضادین شیء لاتضایف فیه ، فلما کان التضاد من حیث هو تضاد متضایفا بقی ان یکون الشیء الذی فی المتضادین ولیس بمتضایف هو موضوعات التضاد، فثبت ان المضادة لایوجد الافی موضوعات غیر متضایفة .

و **الثانی** :ان الاضافات طبایع غیر مستقلة بانفسها ،فیمتنع ان یعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض ان یکون مستقلا بتلك المعروضیة .

ثم انه قال فی باب الاضافة : ان المضاف یعرض له مایعرض لمقولته ولما کانت الضعفیة تعرض للکم وکان لامضادة للکم لم یعرض للضعفیة مضادة ولما کانت الفضیلة عارضة للکیف وهی تضاد الرذیلة جاز ان یعرض لهذه الاضافة تضاد ، وکذلك الحار لما کان ضداً للبارد کان الاحر ضداً للابرد،ولاتناقض بین کلامیه کما توهمه بعض المتاخرین لما اشرنا الیه ،

فیحمل کلامه علی ان نفی التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من

جهة اتباعها لبعض موضوعاتها ، فالشيخ اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لاتتضاد و عنى بذلك انهالاتتضاداستقلالاالاانهالاتضادتبعا في مواضع اخرى غير انواع الكم وافراده .

فاذا تبين هذا فنقول : وهكذاالقياس في قبول المضاف الاشدوالاضعف والازيد والانقص فكل مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولابأس بذكراحكام لبعض اقسامها .

فصل (۱۰)

في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي

مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للمهيات وهواشتراكه بين كثيرين ، وما من مهية غيرالوجود الا ويمكن انيعرضه هذاالوصف ، وانمايخرج هذاالوصف لها من القوة الى الفعل عند حدوث افرادها وهذه الكلية الاضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها ، و ذلك ان الكلي قد يراد به مجرد هذاالوصف و قديراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ، و مرادنا هذا نفس هذاالوصف الاضافي و كذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض المهيات ، فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذاالوصف وهوالحيوان وقد يراد به نفس هذاالوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض .

فالاول يسمى جنسا طبيعياوالثاني منطقياوالثالث عقليا(۱)والاول(اى المفهوم الكلي)مضاف بسيط ، والثاني مقولة ، والثالث مضاف مركب وهذاالكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض ، وهذه الاضافات كلها ذهنيات .

---

۱ - اى الاول بحسب ذكراقسام الكلي وهوالعارض و كذاالثاني وهوالمعروض والثالث هوالمجموع المركب من العارض والمعروض وقوله مقولة اى مقولة من المقولات المعرفان المعروض واحد منها ، فتدبر . (اسماعيل ره)

اذا عرفت ذلك فنقول : الكلي الذى هو المعني الاضافي جنس لخمسة انواع : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة . والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها ، بل نفس هذه الاوصاف الاضافية ، ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها و صار كالجنس الطبيعي ، و كل من الخمسة نوعا لها و ان لم يكن بالقياس الى افراد طبيعة موضوعه كذلك بل كان جنسا اوفصلا اوغيرهما ، فالنوع بهذا المعني غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متبائنان تباين اخصين تحت اعم واحد .

واذا قيل : ان النوع مندرج تحت الجنس . وان الفصل والجنس داخلان في مهية ماعني به ان وصف النوعية تحت وصف الجنسية ، ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في مهية النوع اوفى وصف النوعية بل عنوا بذلك ان موضوع النوعية اى النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في مهيته اذا كانت مركبة طبيعية جنسية اى مهية موصوفة بانه جنس .

و كذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع و اما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد ؛ هو الكلي بماهو كلي و حمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ، ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم جنسي على متقوم به .

فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لابد من تفطن لها ، لان الجهل بها و الاغفال عنها يوجب الغلط كثيراً ، فان الكلي مثلا قديراد به نفس الطبيعة التي من شأنها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية ، وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية ، وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين ، و قد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لوقارنت نفسها ، لاهذه المادة و الاعراض بل تلك المادة و الاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعني المنطقي .

و القوم اتفقوا على وجود المعني الاول والثاني ، والرابع منها في الاعيان ،

واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهوالصور المفارقة الأفلاطونية ، وقد سبق‌منا ان‌الكلى الطبيعى غير موجودبالذات بل‌الموجود بالذات‌هوالوجودالخاص وقداحكمنا ايضا البنيان الافلا طونى وشيدنا قواعد ذلك‌بعدالاندراس .

ومن‌جملة اقسام‌المضاف الكل‌والجزء واضافتهما غيراضافةالكلى والجزئى والفرق بينهما وبين هذين من وجوه :

احدهـا: انالكل‌من‌حيث هوكل موجود في‌الخارج واما الكلى من حيث هو كلى فلا وجود له الافي‌الذهن .

والثاني: ان‌الكل يعد باجزائه والكلى‌لا يعد بجزئياته .

الثالث : ان‌الكلى قديكون مقوما للجزئى والكل يكون متقومابالجزء .

الرابع : ان طبيعة الكل‌لايصير هوالجزء واما طبيعة الكلى‌فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه‌صارعين هذا الانسان .

والخامس : ان الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحدة والكلى كلى بكل جزئى وحده لانه محمول عليه .

السادس : ان‌اجزاء الكل محصورةغير متناهية وجزئيات‌الكلى‌غير متناهية .

ومن‌جملة اقسام الاضافات ، التام والناقص والمكتفي‌وفوق‌التمام ، فالتام‌هو الذى يحصل له جميع ما ينبغى ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا و هوالمقول على اشياء كثيرة .

فتارة يقال : للعدد انه‌تام اذا كان جميع ما ينبغي‌ان يوجد لشيء من العدد يكون‌قدحصل له والمجهور لايطلقون على عدد هواقل من‌الثلثة انه‌تام ، وكون‌الثلثة تامة لان لها مبدءاً و وسطا ونهاية ، والعلة في ذلك انه لاشيء من الاعداد يمكن ان يكون تامافي عددبته‌اذيوجدفي عدد ازيدمنه ماليس فيه، بل‌انما يكون‌تامافي‌العشرية اوفي الخمسية .

واما من‌حيث هومبدأ ومنتهى يكون ناقصا من‌جهة انه‌ليس بينهما مامن‌شأنه

انيكون بينهما وهو الواسطة ، و قس على ذلك سائر الاقسام وهوان يوجد المبدأو الواسطة فقط او العكس ولاواسطة ، ثم من المحال ان يكون مبدئانفى الاعدادليس احدهما واسطة بوجه الالعددين وكذا القول فى المنتهى .

واما الوسائط ، فقديجوز ان يكون كثيراً لان جملتها فى انها واسطة كشىء واحد ، ثم لايكون للكثير حدتوقف عليه فاذاحصول البداية و النهايةوالتوسط غاية التمام ، واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلثة .

فهذه حكاية ماذكره الشيخ فى الشفاء ، وتارة يقال : تامةللمقادير كمايقال : فلان تام القامة اذاكانت محدودة بما يليق بامثاله ، اذ المقادير لاتعرف الا بالتحديد الذى يلزمه التقدير، وتارة يقال للكيفيات والقوى : انهاتامة ، مثل انيقال : هذا تام القوة، وتام الحس ، وتام العلم ، وتارةيقال : تمام فى اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلةله بالفعل ، وربمايشترطون فى ذلك انيكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لامن غيره .

واذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره، فهو فوق التمام ، لان فيه الوجود الذى ينبغى له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس فى الموجودات شىء بهذه الصفة الاواجب الوجود .

واما العقول : فهى تامة بالتفسير الاول و غير تامة بالتفسير الثانى فان الممكنات الفاقرات الهويات معدومة فى حدود ذواتها ، و اما الذى دون التمام فهو قسمان :

احدهما : المكتفى و هو الذى اعطى مابه يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التى للساويات. فانهاابدافى اكتساب كمالاتهامن غيرحاجةلهاالى مكمل خارجى كالمعلم البشرى فيناىل مكملها ومعلمها و مخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلى فياض غير مباين الوجود لوجوداتها ، وكذلك حال نفوس الانبياء عليهم السلام ، لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله مابه تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله

كماستعرف جميع ذلك فيمواضعه ، والاخر الناقص وهو الذى يحتاج الى امر خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التى تكون في الكون والفساد .

والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار ، فانهامتقاربة المعانى وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون البارى تاما ، و الكل والجميع من شرطهما ذلك .

واماالتمام والكل فيما فيه كثرة ، فهمامتحدان في الموضوع والفرق بـانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل و بالقياس الى مـالا يبقى شيء خارجا عنه تام .

فان قلت : فما معنى قول بعض اساطين الحكمة : و التحقيق ان البارى كل الاشياء ، وقد تقرر انكون الشيء كلا لابد فيه منحضور كثرة في ذاته .

قلت : ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته واحديته ان يكون بحيث لم يكن حقيقة منالحقايق خارجا من ذاته بذاته ، و مع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء منالاشياء حتى يكون هناك كثرة لابالفعل ولابالقوة .

المقالة الثانية

فيبقية المقولات وفيه فصول :

فصل (۱)

في حقيقة الاين

عرف الاين بانه هو كون الشيء حاصلا في مكانه و ينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه و الا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امراً و هيئة يعرض له الاضافة الى مكانه .

وربما قيل : كما ان السواد له مهية و اضافة المحل عرض لمهيته ، فكذلك الاين له مهية و كونه فيالمكان اضافة عارضة (۱) لهاوهو ليس بشيء ، فان كون الشيء

۱ - الاضافةالى المكان ليس عارضالمهيةالاين بل انماتعرض للجسم بسبب مهيةالاين —

في المكان ليس ككون السواد في المحل ، فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زايد على وجوده ، و ان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع ، وهذا بخلاف كون الشيء في المكان ، فانه لابد ان يكون هذا الكون في المكان امراً زائدا على وجوده في نفسه و الا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ، ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصل له وجود آخر ولصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الاعيان ، فان كونه في الاعيان نفس وجوده و لو كان كونه في المكان وجوداً له لكان كونه في الزمان ايضا وجوداً له ، فكان لشيء واحد وجودات كثيرة .

اقول: و يمكن ان يقال : ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا امراً زائدا عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه ، فذلك الأمر الزائد نسميه الاين او المتى . و كل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدء اضافة المكان او الزمان .

وقد استدل صاحب المباحث : على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذى هو الوجود بوجه آخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها ، فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان ، و حيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه .

اقول: هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ماذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا و كون العقل مفارقا و كون الحيوان

←فاضافة الجسم الى المكان زايد على وجوده في نفسه بخلاف اضافة السواد الى الجسم فانه عين وجود السواد في نفسه نعم اضافة الاين الى الجسم كاضافة السواد الى الجسم ، فافهم .

(اسماعيل ره)

حساسا باموروزائدةعلی‌نفس وجودهاولیس کذلك .

ودفع ماذکره بان الوجود المطلق الکلی کمامر مراراً امر مشکك عرضی لافراده ولیس لحقیقة الوجود طبیعة کلیة نوعیة او جنسیة مشترکة بین جمیع افرادالوجود .

فصل (۲)

فی تقسیم الاین

و هو من طریقین احدهما ان من‌الاین مـا هو اول حقیقی و منه ما هو ثان غیرحقیقی .

فالاول : کون‌الشیء فی‌مکانه الخاص به الذی لایسعه فیه غیره معه ککون الماء فی‌الکوز .

والثانی: کما یقال فلان فی‌البیت فان‌البیت یسعه وغیره فلیس جمیع‌البیت مشغولابه وحده وابعد منه کونه فی‌الدار وبعده البلد ، ثم العراق مثلا ، ثم‌الاقلیم ، ثم‌المعمورة ، ثم‌عالم‌العناصر ، ثم‌العالم‌الجسمانی ، باعتباران‌یحویه‌المحددللجهات، وهذا هوالغایة ، فان‌کون‌الشیء فی‌العالم مطلقالیس باین‌اصلا .

الطریق الثانی : ان الاین منه جنسی وهوالکون فی‌المکان و منه نـوعی و هوالکون فی‌الهواء اوالماء او فوق اوتحت ومنه شخصی ککون هذا الشخص فی هذا الوقت فی مکانه الحقیقی ، وقدیقال : انه‌لابد لکل‌این شخص حقیقی من صفة قائمةبالمتمکن هی‌علة ذلك‌الاین .

واعترض علیه صاحب المباحث : بان هذاباطل ، لان‌تلك‌الصفة امان یکون ممکن الحصول فی المتمکن عند مالا یکون فی‌مکانه الحقیقی المعین او لایکون ، فان امکن لم‌تکن تلك الصفة علة لذلك الکون فی المکان المعین ، والا لزم‌تخلف المعلول عن علته و ان لم‌یکن ، فحینئذ یتوقف حصولها فی‌المتمکن علی حصوله

فی ذلك المكان المعین ، فلوتوقف الحصول فی ذلك المكان علی حصول تلك الصفة فیه لزم الدور وهو محال .

اقول: فیه نظر من وجهین : احدهما : ان تلك الصفة یمكن ان یكون جزء من العلة اومعدأ اوشرطا ، فلایلزم مقارنتها للمعلول علی وجه الضرورة .

وثانیهما : ان حصول تلك الصفة وان لم یتحقق الاعند كون المتمكن فی مكانه لكن ذلك بحسب الظرفیة المقارنة لابحسب السببیة والتقدم ، والفرق بین المعنیین كالفرق بین القضیة المشروطة ، مادام الوصف ، والمشروطة بشرط الوصف ، والثانیة اخص من الاولی ، والاعم لایستلزم الاخص ، فان كل كاتب یحتاج الی حركة الاصابع فی وقت الكتابة ، وتلك الحركة ضروریة علی ذلك الوقت باسبابها المؤدیة الیها فی ذلك الزمان ، ولیس ان الكتابة او جبت تلك الحركة بل العكس اولی ، فان وجود تلك الحركة یقتضی وجود الكتابة فی الخارج .

فصل (٣)

فی تتمة احوال الاین

فمنها : انه یعرض له التضاد فان الكون فی المكان الذی عند المحیط هو مقابل للكون الذی عند المركز ، وهماامران وجودیان بینهما غـایة التخالف ، ولا یجتمعان فی موضوع واحد فی آن واحد وصح تعاقبهما علیه فهما متضادان .

ومنها : انه یقبل الاشد والاضعف، لكن قبوله لهمالیس بحسب جنس الاین فان كون الشیء فی مكانه لایكون اشد من كون شیء آخر فی مكانه ، لان مفهوم الحصول فی المكان لایقبل الشدة والضعف بل انمایقبل الجسمان الاشد والاضعف بحسب طبیعة نوعیة لمكانها كالفوق اوالتحت اوفیهما (غیرهما خل) كالجسمین ! اذاكانا فی الفوق واحدهما اعلی من الاخر ، ای كان اقرب الی الحد الذی هو المحیط ، فهو اشدفوقیة من الاخر .

فقد ثبت من هذا : ان الاشد والانقص لم يتطرق الى نفس الأين بمـا هو اين بل الى نوع منه و هو الفوق او التحت ، و لكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ، ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين ، وهو الفوقية و التحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها .

فصل (٤)

في حقيقة متى وانواعه

من جملة ماعد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحداو في حد منه فان كثيراً من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ، ولا يقع في الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات و المماسات و ساير الاشياء الواقعة لوقوعها في امر له تعلق ما بالزمان (١) و حال هذا الكون بعينه حال ماقبله ، و امر متى العام و الخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق ، اوزمان خاص او (زمان ـ خ) شخص .

فمنه ما هو متى حقيقي ، وهو كون الشيء اه زمان مطابق له لاينفصل عنه ومنه ماهو ثان غير حقيقي ، و هو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا فـي اول اليوم اوفي الشهر ، او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس مامر في الاين ، و الفرق بين البابين ان الزمان الحقيقي الواحـد يشترك فيه الكثيرون .

و اما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون ، هكذا قيل و ليس بسديد ، فان عدم الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحـدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الـزمان الحقيقي فكما

١ـ في ان نفس النسبة الى الزمان اوحد منه او ما يتعلق به ليس متى بل المتى امر اوهيئة يعرض لاجل هذه الاضافة للشيء الزماني . (اسماعيل ره)

ان لكل متمكن اينا يخصه ، فكذلك لكل حادث متى يخصه ولاتكون مشتركة بينه و بين غيره ـ ولذاقيل لكل من الزمان والمكان اسوة بالآخر .

ثم قالوا : ان الامور التي لهامتى بالذات هي الحركات و المتحركات لامتى لهامن حيث جوهرها بل من حيث حركاتهاوجواهرهافي الزمان بالعرض .

اقول : انوجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة ،فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا بعض الكميات والكيفيات والاوضاع و الايون التدريجية الوجود لهـا اكوان تدريجية ، والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون ،لاالكون التدريجي،فهي معنى نسبي اضافي ، وقدمران المعنى الاضافي لايوصف بالزيادة و النقصان و الاشد والانقص الابالعرض ، فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات ، وثانيا لمهياتها ، واماالحركة ،فلاتدريج لهابل هي عين التدريج ، فلامتى لهـابالذات بل بالعرض .

واعلم ان مـن اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم و التاخر ، فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف ان يكون مقـدار كل حركة في العالم العنصرى ايضا زمانا بنفسه : فيحتاج الى التقييد بامر آخر و هوان يوجد في الحد مقـدار حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعهـا او اشدها .

فصل(٥)

في الوضع

وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هوالنسبة ، وذلك لانالنسبة وان كانت واقعة بين اجزائه لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب

هو الوضع كمامر .

و قد مرت الاشارة ايضا الى انهذا الوضع ليس الوضع الذى يوجد فى النقطة ، وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور فى الكم ، فان هذا الوضع يعتبر فيه نسب الاجزاء الىالحاوى والمحوى والجهاتالخارجة و الوضع المذكور فى تقسيم الكم لايعتبرفيه ذلك ، ولكن الذى ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل (۱) به اتصالا ثابتا لايخلو عن خلط ، فان هذا الاين لوكان ايناحقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى ، والذى هو نفسالمقولة، فانالاجزاءليس لهااين بالفعلوليست ايونهامماينضاف بعضهاالىبعض علىوجهيقاللبعض منهاانهااينهى منالاخر .

ولوفرق بينهما بان احدهما للمقدار والاخر للجسم الطبيعى فنقول : ان الجسم الطبيعى انمايلحقالوضعاليه بتوسطالمقدار التعليمى ولولا عروض المقدار لميصح لهفرضالتجزى والقسمة المقدارية كمابينفىباب الكمفيلحقالوضع الجسم كيفماكانبتوسط المقدار .

و الحق عندنا : انه لابد من تحصيل الفرق بينالوضع الذى من خواص الجسم والوضع الذى يوجد فىالكم واطرافه ، لان مجردكون الشيءكمااومقدارا متصلا لايكفى لقبوله الاشارة الحسية ، بانه هيهنا اوهناك اوفىالفوق اوفى التحت اوجهة منجهات، انماذلكشأن الكم الاتصالى مع اقترابه بالمادةالقابلة للانفعالات والحركات والاختلافات . فمجرد المقدار لايقبل الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قدتسامحوا واطلقوا الحس ، وارادواما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخنكلها ليس شيء منهافى ذاته واقعة فىجهة منالجهات ولاللحس اليها .شارة

۱ـ اعتبار الاتصال لاخراج العدد و اعتبار كونه ثابتا وقاراً لاخراج الزمان فان الكم الذى لهوضع هوالخط والسطح والجسم التعليمى

(اسماعيل ره)

الامع المادة بانكان وجوده فی المادة مصححا لقبوله للاشارة والجهة والانقسام و غير ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما فی الخيال كان ذانهاية مقدارية ، وذا اجزاء لها هيئة اتصال بمعني غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها اينهو من صاحبه ويتصورله ايضاً شكل من غير انيكون للشكل اين .

وله ايضا سطوح و خطوط لها اوضاع بمعنى آخر و للخط نقطة لها وضع خاص لابمعنى الاشارة الحسية .

و بالجملة فكما للعقل اشارةوللحس اشارةغيرهافكذا للقوة الخيالية اشارةالى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين ، وللعقل وضع يختص بالعقلياتوالكليات، و للخيال وضع يوجدللاشباحالادراكية ،وللحسوضعيختص بالماديات ،سواءكان للنقطةاوللمقدارالمنقسمفی بعض الجهاتلاكلهااوفیالجسمالمنقسم فی جميعالجهات والوضعالذی هومنالمقولة هوهذا المعنى الاخير ،وكذاالوضعالذیجزء المقولة لايوجد الافیعوارض المادة .

فانالنقطة مالم تقع فیهذاالعالملم يكن قابلاللاشارةالحسية والخط والسطح مالم يقعا فیالمادة القابلةلم يكن اجزاؤهمابحيث يصح انيقال : يعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اينهو منالاخر .

ثم الوضعقديكونبالطبعوقديكونلابالطبعوقديكونبالفعل،وقديكونبالقوة، والذی بالطبع وبالفعل كوضعالارض منالفلك ، فان حيزيهما متمايزانبالفعل،واما الذی بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت منالبيت ، فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا . واما الذی بالقوة ، كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها ونسبته الى دائرةالقطبليستبالفعل، اذلا دائرةبالفعل فلاوضعالا بالتوهم اوبالقوة ، والوضع مما يقع فيه التضاد والشدةوالضعف .

اماالتضاد : فكونالانسان راسهالى السماء ورجله الیالارض مضاداً لوضعه اذاصار معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد منغيران

یجتمعافیه ، وبینهما غایة الخلاف ، وکذا الحال فی الاستلقاء والانبطاح .

و اما الشدة فکالاشد انتصابا اوالاکثر انحناء .

فان قلت: الیس قدمر فی‌مباحث الکیف المختص بالکم ، انه لایقبل التضاد ولاالشدة ، وحکمتم بان استدارة الخط اوتحدیب السطح لایشتد ولایضعف،فههنا کیف یحکمون بان الاستقامة والانحناء یقبلان‌التفاوت مع ان‌هذه الصفات لایعرض اولا الاللمقادیر .

اقول: نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الی المذکور هناك کنسبة هذا الوضع الذی هوالمقولة الی تلك الاوضاع ، فالمستدیر مثلااذاکان مجردا عن‌المادة لایمکن ان‌یصیر اشد استدارة مع بقاء الموضوع ، اذلامادة هناك حتی یقبل التبدل بخلاف مااذا وقع شیء من‌الاستدارة والانحناء اوغیرهما فی‌مادة مخصوصة ، لانه یصیر حینئذ واقعا تحت مقولة الوضع ویقبل التضاد والشدة والضعف و غیرذلك ، فالانحناء الطبیعی یقبل الاشد دون التعلیمی ، وهذا من‌مقولة الوضع دون ذلك .

فاعلم هذا فانه‌شیء یغفل عنه‌الاکثرون .

فصل (٦)

فی الجدة

ومماعدفی المقولات الجدة والملك وهوهیئة تحصل بسبب کون جسم‌فی محیط بکله اوبعضه بحیث‌ینتقل المحیط بانتقال المحاط مثل التسلح ، والتقمص‌و التعمم، والتختم‌والتنعل وینقسم‌الی‌طبیعی کحال‌الحیوان‌بالنسبة الی‌اهابه‌وغیرطبیعی کالتسلح والتقمص‌وقدیعبرعن‌الملك بمقولة «له» فمنه‌طبیعی ککون القوی للنفس، ومنه‌اعتبار خارجی ککون الفرس لزید ففی الحقیقة الملك یخالف هذاالاصطلاح، فان‌هذا من‌مقولة المضاف لاغیر .

فصل (٧)

في مقولتي ان يفعل وان ينفعل

اما الاول : فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات مادام السلوك في هذا التأثير التجددي كالتسخين مادام يسخن والتبريد مادام يبرد .

واما الثاني : فهو كون الجوهر بحيث يتاثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات مادام كونه كذلك مثل التسخن والتسود .

فاذا فرغ الفاعل من فعله او المنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر لايقال ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة و التسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل و الانفعال قد يقالان للايجاد بلاحركة وللقبول بلاتجدد ككون الباري فاعلا للعالم و كون العالم منفعلا عنه ، و ليس في ذلك حركة لافي جانب الفاعل ولافي جانب القابل (١) بل وجوديستتبع وجوداً ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين تحت الزمان.

واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه و للمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة و احتراق الثوب بعد استقراره ، فهل تكونان من هذين البابين ام لا .

فنقول : هما من حيث تخصيصهما بانهما في نهاية الحركتين يصح عدهما من هاتين المقولتين ، وكذا الحال في جميع مايقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذالم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين

١- اى من حيث المفهوم واما من حيث الحقيقة فواجب فيضه الذى هو رحمة للعالمين ويقال له المشية والرحمة الواسعة والحق المخلوق به والنفس الرحماني الى غير ذلك من الالقاب ، فافهم . (اسماعيل ره)

التضاد والاشتداد .

و اما التضاد : فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد ، كما ان البياض ضد السواد ، والسخونة ضد البرودة .

و اما الاشتداد : فان من الاسوداد الذى هو فى السلوك الى غاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذى هو فى الغاية من اسوداد آخر ، وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منهما (منه خ ل) وهذا الاشتداد والتنقص غير الشدة والنقص اللذين فى الكيف كالسواد ، فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذى هو عبارة عن الحركة الى السواد ، فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ماقيل .

واعلم : ان وجود كل منهما فى الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة ، فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التى يقع بها التحريك و التحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامى او الوضع كالجلوس و الانتصاب ولا غير ذلك ، بل وجودهما عبارة عن وجود شىء من هذه المقولات ما دام يؤثر او يتأثر ، فوجود السواد او السخونة مثلا من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجى آخر او يحصل من تدريجى آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل .

واما نفس سلوكه التدريجى اى خروجه من القوة الى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل او فى جانب المنفعل فهو عين الحركة لاغير ، فقد ثبت نحو وجودهما فى الخارج وعرضيتهما .

فصل (٨)

فى دفع ما اورد على موجوديتهما

قال صاحب المباحث فى هذا المقام : عندى ان تأثير الشىء فى الشىء يستحيل ان

يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر كذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائداً على ذات القابل وذات المقبول .

اما التأثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التى لابد لوجودها من مؤثر ايضا ، فيكون تأثير ذلك المؤثر(١) فى ذلك التأثير زائداً عليه . فننقل الكلام اليه ويفضى الى التسلسل و هو محال ، و بتقدير ان لايكون محالا فالالزام حاصل ، و ذلك لانه اذا كان بين كل مؤثر واثر واسطة هى التأثير حتى فرضت امور غير متناهية مترتبة ، فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية اولايكون شيء منها متلاقية

فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتأثر لايتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر لايكون تاثيره زائداً على ذاته و ذات اثره ، فحينئذ لا يكون تأثير الاول فى الثانى زائداً عليهما ولا تاثير الثانى فى الثالث والثالث فى الرابع . وهكذا امور زائدة على ذواتها و ذوات آثارها .

وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لايتخللهما ثالث . فهذا نفى للمؤثرية اذ لم يوجد هناك مايكون ذاته مؤثراً فى ذات آخر واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجرى الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما .

قال : فهذا برهان قاطع على ان المؤثرية و المتأثرية لايجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين ، وستعرف فى باب العلل ان المؤثرية لوكانت وصفا ثبوتيا يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ماذكره تلخيصا .

اقول : هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة كمسئلة الوجود و زيادته على المهية وان لكل مهية نحواً خاصا من الوجود والمهيات ، كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود ، لكن وجود بعضها قد يتحد

---

١ - اقول الفاعل مؤثر فى المنفعل بفعله ومؤثر فى فعله بذاته لابفعل آخر واشير الى هذا المعنى ماوقع من الحديث : خلق الاشياء بالمشية و خلق المشية بنفسها فلا اشكال ، فافهم .

(اسماعيل ره)

بوجود الاخر ضربا من الاتحاد و موجودية كل مهية او معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بانه في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اى كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر .

اذا تقرر ذلك فنقول : كما ان كثيراً من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او الكيف وغيرهما و كذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك ، فيجزم بوجود هذه المقولات و اجناسها و انواعها ، فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض حد الاخرى ، فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لاوجودلها في العين ودون المعاني المنطقية ، كالكلية والجزئية و مفهوم النوع والجنس والفصل و غيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية .

وذلك لانه لامعنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية .

واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتاثر ليكونا من الاعراض اولا ، فيكونا من الجواهر ، فذلك مطلب آخر .

ولك ان تقول في بيان عرضيتهما : بان لكل من المؤثر والمتاثر على الوجه المذكور مهية اخرى ولها حدآخر غير كونه فاعلا اومنفعلا ، فان السواد يمكن وجود نوعه في سواد لايشتد ، اى لايتحرك في سواديته ، فيكون اسوداده بامر زائد على سواديته و كذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه ، فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج امر زائد على وجود السخونة .

واما قوله : لوكان التاثير امراً ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لابدلوجودها من مؤثر .

فنقول : ان بعض الصفات و ان احتاجت الى مؤثر لكن لايحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها ، فان الجعل كما لايتخلل بين الذات والذاتيات فلايتخلل ايضا بين وجود الملزوم و وجود لازمه فان الجاعل كما لايجعل النار جوهراً بعد جعلها موجودة ، فكذلك لايجعلها حارة بعد جعلها موجودة ، بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية ، مع ان وجود الحرارة غير وجود النارية ، لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه .

فنقول : التاثير التجددى و ان كان امرا موجودا فى الخارج لكن من لوازم هوية بعض افراد المقولات ، فالحرارة المسخنة مثلا قد لايكون كونها مسخنة امراً زائدا على وجود ذاتها الشخصية وان كان زائدا على مهيتها ، ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصية قد لايكون مفتقراً الى جاعل آخر غير جاعل الذات ، بل ولاالى جعل آخر غير جعل الذات ، لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم المهية غير مفتقر الى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية ، فثبت ان كون التأثير التجددى موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تاثير آخر ولاالى مؤثر آخر .

وكذا قوله : فيكون تاثير المؤثر فى ذلك التاثير زائداً عليه غير مسلم ، اذلايلزم من كون التأثير التجددى الذى هو من مقولة ان يفعل امراً زائدا على ذات المؤثر ان يكون التاثير الابداعى امراً زائداً على ذات الفاعل فى الخارج ، بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع و وجود الاضافات قد علمت انها غير مستقلة فى الخارج .

الفن الرابع

فى البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية

فانها من عوارض الموجود بما هو موجود ، فحرى بها ان يذكر فى العلم الكلى الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة و مطالب

اما المقدمة : ففی بیان مهیة الجوهر والعرض واحوالهما الکلیة وفیها فصول :

فصل (١)

فی تحقیق مهیتهما

اعلم : ان مفهومات الاشیاء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض .

فمثال الاول: قولنا الانسان حیوان فان الوجود المنسوب الی الانسان بعینه منسوب الی الحیوان الذی یحمل علیه بالحقیقة .

ومثال الثانی : زید اعمی و زید ابیض ، فان الوجود المنسوب الی زید بعینه لیس منسوبا الی العمی و البیاض بالحقیقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع ، سواء کان عدمیا او وجودیا وتلك العلاقة ان یکون مبدء المحمول منتزعا عنه اوقائما به ، فالموجود فی القسم الثانی هو الموضوع و لکن نسب وجوده الی المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجودیة غیر محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات

فنقول : قد علمت ان کل موجود اما ان یصح ان یقال ان انیته مهیته بمعنی ان لامهیة له الا الوجود الصرف الذی لااتم منه اولایصح ، فالاول قد سلف بعض احکامه بحسب المفهوم وسیأتی البحث عن بیان وجوده واوصافه الکمالیة واحکامه الوجودیة و کلامنا الان فیما وجوده غیر مهیته ، بالمعنی الذی سلف مناذکره ، ای لیس وجوده بذاته بل بغیره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر ، وذلك لان هذا الموجود لایخلو اما ان یکون فی محل اولا یکون ، والمراد من کون الشیء فی المحل ان یکون وجوده فی شیء آخر لاکجزء منه مجامعا معه لایجوز مفارقته عنه .

و قد اشکل علی القوم ههنا تفسیر کون الشیء فی محل واستصعبوه لما فی لفظة فی من الاشتراك والتشابه بین معانی کثیرة ، کما تقول فی الزمان وفی المکان وفی الذهن وفی الخارج وفی الغایة وفی الکل وفی الاجزاء وفی العام وفی الخصب وفی

الراحة ، وفي اللفظ فلاشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الاضافة مما يصلح ان يكون مرادة بلفظة في والالصدقت على معنى مع ومن وعلى و غيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما .

وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره وان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لاتبلغ في النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في ، ويخرج الاغيار ،وكما ان كلا من معنيي متى والاين مما يستعمل فيهما لفظة في ولايشملهما معنى واحد يخصهما ، بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له اللفظ .

فكذا القياس اذا انضمت معهما امور اخرى يكون على هذا المنوال .

نعم يمكن ان يقال : ان استعمال في، في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع و ككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة .

فان قلت : لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا .

قلت : الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف ، فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم، وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء ، والغرض ان كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بماهو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن ،وان كان المذكور ايضا فضلا على مايقصده السالك المستقيم الطريق .

فاذا كان في المحل اشتراكه لفظيا ، فكل ماذكروه من القيود لايكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا ، اذ اللفظ المشترك لايحتاج الى امر مميز معنوى ، اذ ليس

فيه معنى واحد جنسي او عرض عام ، بل معاني متعددة ينصرف الى كل منها بقرينة خارجة لفظية او معنوية ، فان طريق ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد اوبالرسم اوبنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على مايبقى لامن ذاته بـل بسلب ماليس هومقصودا ، واذا كان الحال كذلك ،فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لاكجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظة في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة مع مساهلة ما ، بانه لوفرض هيهنا ان المنسوب الـى شيء بفي كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذي المحل من حيث هو ذوالمحل عـن المشاركات في امر معنوي فكان يمتاز اما بالشيوع والمجامعة بالكلية فمن كون الخاص في العام و كون الشيء في الزمان والمكان .

واما بامتناع المفارقة والانتقال فمن الكون في المكان ايضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى في الشيء هيهنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل .

اما طردا اوعكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتاوالاخر منعوتا به ، فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب ، بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق .

وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق الجعلي ، و كقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر

ثم زادوا قيدا آخر عليه حين ماورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقي النقض بالنقطة و الابوة و غيرهـا مما لاسراية فيه ، فالتجأوا بنفي وجود هذه الاشياء عن الخارج ، ولم يتنبهوا لان لااختصاص لهذا الايراد

بالاطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات منها .

و قد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض و الابحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول .

واما الذى الهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقال : معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف ، لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى و المبادى العالية حسب ما هو التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده .

و هذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه على الاعراض والصور الحالة كلها و كذبه عن سائر الحصولات النسبية التى ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي ، و كون الشيء في الزمان و في المكان وفي الراحة وفي الخصب و كحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود للمهية ، لانه نفس وجودها لاوجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجملة : لاخلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتامل .

واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر لا محالة الى محله اما في وجود ذاته الشخصية وقوام مهيته النوعية لذاتها جميعا او في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة .

فحينئذ نقول : لايجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى الوجود الشخصى للحال ، سواء كان عرضا او صورة والالدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة ، وهو دور مستحيل .

فالمحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ، مهية ووجوداً فيسمى باسم الموضوع عند الكل اويكون مفتقراً في وجوده الشخصي الى الوجود المطلق العامي

للحال باي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة اوعرضا ، اوعرضافي صوره اوعرضا في عرض ان جاز ذلك لابد وان ينتهي آخر الامر الى محل لامحل له ، فيكون مقوما للجميع ، فكل عرض مفتقر في وجوده الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض .

واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه ، لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال عرض ، فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض ، وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل انشاءالله .

ثم انهم يفرقون بين الصورة و العرض فرقا اعتباريا لاحقيقيا ، وكذا بين الموضوع والهيولى ، وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا اوصناعيا اذا كان له تالف ما من حال ومحل مطلقين ، كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب ، والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين لامر واحد نوعي مطلقا ، وليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهراً لكون مقوم الجوهر اولى بالجوهرية منه . ولامن شرط الجزء المادي ان يكون مفتقراً الى الحال في نحو وجوده النوعي ، بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزء للمركب ، وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزء للمركب منه ومن ما يحله ، فعلى هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صوراًو محالها هيولياتها .

فاذا تقـرر تغاير المذهبين وتخالف الاصطلاحين في هذه المعاني و الاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام اولازمه المساوي اخص من رفع الخاص اولازمه المساوي ، وقلنا ان معنى الجوهر اولازمه المساوي له مالايكون في موضوع

فنقول : اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل ، لما عرفت ان الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس ، فيكون الجواهر اعم مما يكون في محل ومما لايكون فيه ، اذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لافي موضوع .

و كذا العرض وهوما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض ، فيكون اعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قديكون جوهراً وقديكون عرضا على هذا التقدير .

واذا ثبت ماذكرناه ، فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة ، لانه اما ان يكون في محل اولايكون فيه ، و الكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه ، اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به اولايكون والاول هو الهيولى والثاني لايخلو اما ان يكون مركباً من الهيولى و الصورة و هو الجسم او لايكون ، وحينئذ لايخلو اما ان يكون ذاعلاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس اولايكون و هو العقل .

والاجود في هذا التقسيم ان يقال : الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة ، فهو الجسم والا فان كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه او في نوعه ، فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه ، فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل ، وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر (١) النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل بها جوهراً آخر كماليا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير

١- فيكون ذلك الجوهر مركبا من المادة التي هي النفس و الصورة الادراكية و ليس جسما وليس جزئه صورة مادية ولا هيولى فبه يظهر الخلل في التقسيم الاول واما على التقسيم الثاني فهذا الجوهر مادام التعلق نفس وبعده عقل فلاخلل، فتأمل .

(اسماعيل ره)

الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية .

و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده .

فصل (٢)

في تعريف العرض

هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مطلقا الا انا نورد هيهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين .

فنقول : العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ماهو فيه فهذه قيود اربعة ، فقولنا : في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين اومازاد عليهما .

اما العدد و معني الكل و البنية و غيرها ، فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحداً حقيقيا ، بل يكفي جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية ، فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد و الا لكانت العشرة عشرات و مجموع الوحدات امر واحد .

فان قلت : ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها .

قلنا : لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع نسبة العرض الخارج ، بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى المهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه كما مرذكره سابقا ، من ان لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ايضا ان الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان الفضلاء عن حلها كما علمت .

واما الاضافات و خصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور و المقاربة و المعية و الاخـوة و غيرها ، فسيجيء ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية و المعلوليه اوالقبلية و البعدية ، اومتماثلين كالتماثل و التجانس مختص بامر لايوجد فى صاحبه .

وربما يتوهم ان قولنا فى شيء لاخراج وجود الكل فى الاجزاء وهو فاسد ، لان وجودالكل فى الاجزاء قول مجازى و انما هو موجود بحسب نفسه فى نفسه لا فى الاجزاء ، اذلوكانت لوجوده نسبة الى الاجزاء ، فاما ان يكون وجوده فـى كل جزء جزء فيكون كل منهما كلافيكون حينئذ كلات لا كل واحد ، والمفروض خلافه هذا محال .

واما ان يكون فى مجموع الاجزاء و هو ايضا محال ، لانه نفس المجموع لا انه موجود فى المجموع والا لكان الشيء موجودا فى نفسه ، وهو محال اذلا مغايرة بين الشيء و نفسه ، فلكل كل صورة تمامية فى اجزائه هى نفس وجود اجزائه جميعا . لاانه شيء آخر موجود فى اجزائه كماظن ولاانه موجودفى واحدواحد كماتوهم .

ومن هيهنا ينكشف ماحققناه من ان الصورة النوعية للمركب الخارجى هى عين وجود ذلك المركب ، وان التركيب اتحادى فيما له مادة و صورة فى الخارج و ان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التى هى مادتها .

فعليك بالتثبت فى هذه الامور من دون تلعثم وتزلزل ، و اما قولنا غيرمتقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل فى المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع ، فلاجرم لايكون عرضا بل صورة جوهرية .

اعلم : ان صفات الامور يكون على اقسام ، لان الموصوف اما ان يكون قـد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لايكون

فعلى الاول : اما ان يكون الصفة التى تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم اومفارق اوليست تلحقه من خارج بل هوجزء من قوامه .

وعلى الثاني : اما ان يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جـزء من معنى ذاته او ليست جزء من معنى ذاته ، او لا يكون الصفة مما يتقرر ذاتـه ، بل لحوقها يكون لحوق امر يلحق الشيء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعية لما يقرره بـالذات لحوقا لازما او مفارقا . فالمثال للاول وجـود البياض للجسم او الضحك للانسان ، وللثاني وجود النفس للحيوان (١) و للثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بماهو طبيعة امتدادية على الاطلاق و للرابع وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض اوالتحيز للهيولى .

واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل ماخوذاً فصلا والجنس جنسا فهوقول مجازى كمامر ، لانهذه الاموراذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الجميع واحدا ومقتضى النسبة سواء كانت بفي او اللام هو الغيرية ، فذلك مماقد خرج بالقيد الاول ، واما اخذ كل من الجنس و الفصل امراً محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل الى حد النوع بالدخول في تقرير ميته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعلية ذاته ، كما مر في مبحث المهية ، فيكون خارجاً عن مفهوم العرض بالقيد الثاني .

ومنهم : من فسر العرض بمايتقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض ، والالزم كون العرض الذى هو المحل جوهراً ولكن ذلك لم يثبت عندنا .

---

١ - ان كان المراد منهـا النفس الحيوانية ، فلافرق بين الثاني والثالث ، و ان كان المراد منها النفس الناطقة ، فلافرق بين الثاني والرابع ويمكن ان يتكلف ويقال : ان المراد هو النفس الحيوانية ، والفرق بين الثاني والثالث ، هو انه اعتبر في الثاني وجـود الحيوان وكون وجود النفس جزء من وجوده وفي الثالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه ، و كون الصورة جزء من معناه ولعله للاشارة الى الفرق المذكور قال في الثاني بل هو جزء من قوامه ، وفي الثالث جزء من معنى ذاته ، فافهم . (اسماعيل ره)

واما الامثلة التي ذكروها في اثبات قيام عرض بعرض آخر ، كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح ، فمحل تامل ، لان جميع هذه الاوصاف نسبتها الى الموصوفات بهامن الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في المهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات .

و العجب ان الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر

و احتج عليه بالامثلة المذكورة ، مع انه قدصرح بان الاستقامةو الاستدارة من فصول الخط والسطح ، وهوايضا قدقرران مناط الفرق بين الحال عرضافي شيء او مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال و مقابله عدم جواز تحصله كذلك، فان كان الاول ، فالحال عرض والمحل موضوع وعرض ، وان كان الثاني فهما صورة ومادة اوفصل وجنس .

فعلى هذا لاشك ان الحركة لايمكن وجودها الامع حد من السرعة والبطؤ

ولاشك ان الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها و نوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة والبطؤ يكون قدتمت حقيقتها ثم قدلحقتهامرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها ، بل انمايتم بشيء من حدود السرعة والبطؤ ، فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف ، لامن الاعراض المتقومة به .

واحتج الشيخ ايضا بقوله : هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرةوهذه كما سنبين لك كلها اعراض .

واقول : انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ماذكره هووغيره في عرضية الوحدة ودريت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه ، والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض، وكذاوحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات

وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات .

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه .

و قد ذهل ان المعنى المجازى للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية .

واما قولنا : لا كجزء فاحترازعن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان، و من وجود عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من المادة والصورة في المركب ، فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه و وجود العرض في الموضوع ليس كذلك .

واما قولنا : لايمكن قوامه دون ماهو فيه ، فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل و من حيث شخصيته الافي ذلك المحل المعين ، و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه و بين وجود الجسم في الزمان و وجوده في المكان ، و وجود الشيء في الغاية والغرض ، ككون النفس في السعادة و كون المادة في الصورة ، و ذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عن ما ينسب اليها بغى بحسب الطبيعة . فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة ، فهو لامر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص ، كلزوم الكوكب في فلكه و لزوم المحوى من الفلك في حاويه ، فهو لايقتضي العرضية.

ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقة الانسان ، لاعن غاية مطلقة وعرض مطلق ، لايوجب كون المنسوب اليه موضوعا ، وذلك لان معنى عدم القوام دون ماهو فيه كمامر هوان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا شخصيا ، والامور الكلية لاوجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لاوجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر (١) في الخارج ، و كلامنا في ان العرض في الموضوع

١ - فالمراد بالشيء في قولنا هو الموجود في شيء هو الشيء الموجود في الخارج فلا يصدق تعريف العرض على كون الجسم في حيز مطلق و زمان مطلق وعلى كون الانسان في غاية مطلقة وغرض مطلق فلذلك الكونان قد خرجا عن التعريف بقولنا في شيء فتدبر .

(اسماعيل ره)

بحسب الوجود الخارجي لابحسب الوجود الذهني على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما اوخاصا مناقشة ، لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لايفيد ، لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق اللزوم المستوعب للازمنة والانات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر (١) و ذلك لان الجسم عند حصوله في الان لا يكون في زمان .

فانقلت : لوصح وجودالجسم في آن ، فهوعند كونه فيه امامتصف بالحركة او بالسكون اذلايمكن خلوه عنهما جميعا ، والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان ، لان كلا منهما زماني ، فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونهمفارقا عنه ، وهومحال .

قلت : يمكن الجواب عنه بوجهين :

الاول : انانختار الشق الاول ونقول : ان الجسمالمتحرك كالفلك مثلايتصف في كل آنمن الانات المفروضة في زمان حركته ، بانهمتحركاى متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم منان يكون حركته واقعة فينفسذلك الان اوفيالزمان الذى هوحد منحدوده .

فان قولنا هذا الجسم متحرك في الان او متصف بالحركة في الان يحتمل وجهين :

احدهما : ان قولنا : فيالانيكون قيداً وظرفا للاتصاف بالحركة

---

١ ـ محل نظر لماقاله المصنف قدس سره فيآخر الالهياتفي بيان حدوثالعالم بعد تمهيد برهان : فاذا تبين وانكشف ان معنى التغيروالتجدد للاجسام ووقوعها فيمقولة متيامرسورى جوهرىمقوملهااومقوملمايلزموجودهاوشخصيتهااوفيمرتبة وجودها وشخصيتها وليسمن العوارضالتي يمكن تجردالجسممنهاوخلوه فيالواقععن عروضهاانتهى . ويكون نسبة الجسمالىالكونفيالزمان نسبةالمادةالىالصورة ، فلاتغفل (اسماعيل ره)

وثانيهما : ان يكون قيداً وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها .

فالاول : لايستدعي ان يكون وجود الحركة في الان ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا ، وذلك ، لان نفي الحركة في الان اذا كان قيداً للمنفي اى الحركة لايستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الان ، لان رفع المقيد اما برفع ذاته المقيدة او برفع قيده ، فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما ، والعام لايوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع الحركة في الان بوجود الحركة لا في الان بل في الزمان الذى هو طرفه لصدق رفع الحركة (١) في الان عليه .

والثاني: ان الترديد غير حاصر ، لجواز ان لايكون الجسم متحركا في الان ولا ساكنا في الان ، لان ارتفاع النقيضين اوما يساوقهما ، وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي ، فكما ان زيداً الموجود مثلا في الارض لايكون في السماء متحركا ولا ساكنا ، ومع ذلك ، فهو اما متحرك ، او ساكن في الواقع ، اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر .

فان قلت :ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة ، فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لايمكن مفارقته عنه .

قلت : قد علمت ان استحالة المفارقة (٢) عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع ، بخلاف تلك الاجرام ، فان تشخص كل منها بذاته وبامور

---

١ - فلايكون الرفع المذكور سكونا لان السكون لايصدق على الحركة لامتناع صدق احد المتقابلين على الاخر، فتدبر . (اسماعيل ره)

٢- امتناع المفارقة لاجل ان المفارقة عن الامكان يستلزم الحركة المستقيمة وهى ممتنعة على الطبايع الفلكية كما تقرر في مقره . (اسماعيل ره)

متقرر في ذاته لابحصوله في مكانه ، وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي ، فالمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها .

فان قلت : ما ذكرتم غير جار في مواد الاجرام الفلكية ، فانها موجودة في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزء منها ، ولايصح قوامها دون ماهي فيه اعني الصور

قلت : قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لانسلم ان المادة يصح ان يقال : انها في الصور ، لانا ذكرنا ان معنى « في » هو ان يكون ناعتا للمحل والمادة لاتنعت الصورة ، بل الامر بالعكس انتهى قوله .

وهو في غاية السقوط ، فان المراد من قوله لايصح ان يقال ، ان كان مانعا لفظيا ، فهو غير مجد في تحقيق الحقايق و ان كان مانعا معنويا ، فهو غير ثـابت مما ذكره ، لماسبق ان مجرد الناعتية لايصلح ان يكون رسما للحالية ، سواء كان المراد بالنعت (١) مايحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على او اشتقاقا ويقال له وجودفي .

ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في الوجود ، فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كماسيجيء ، فلاوجه لماذكره من التعكيس ، بل الحق في الجواب ان يقال : ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لان له وجوداً تابعا لوجود موضوعه لاان وجودها بنفس الموضوع .

وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه .

---

١ - قدعلمت ان المراد بالناعت التابع للشيء على وجه اتصافه به وانفعاله عنه وهذا انما يصح في حق الصورة بالنسبة الى الهيولى لاالهيولى بالنسبة الى الصورة . (اسماعيل ره)

و بعبارة اخرى وجود العرض فى نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى (١) فى نفسها هو وجود صورتها الموضوعة ، وبين المعنيين فرقان واضح .

واعلم : ان بين العرض والهيولى مشاركة فى خسة الوجود وضعف الحقيقة، ولكل منهما فضيلة على الاخر ودنائة بوجه آخر ، امافضيلة العرض ، فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع ، واما دنائته ، فلكونه خارجاعن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول فى تلك المرتبة .

واما فضيلة الهيولى ، فلكونها داخلة فى قوام الموضوع ، وامادنائتهافلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود .

فصل (٣)

فى رسم الجوهر وهو الموجود لافى موضوع

قدمر تحقيق معناه فى مباحث الوجود بوجه لاانتقاض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى انها قائمة بالذهن على وجه الحلول .

واما على ماذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة فى الخيال ولا العقلية مرتسمة فى العقل ، بل العاقل يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلااشكال .

واعلم : ان لنامنهجا آخر فى دفع الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة فى الذهن ، وهو ان عنوانات الاشياء التى تحصل بانفسها فى الذهن ، لايلزم ان يكون كل منها فرداً لنفسه ، فالذى فى الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لافى الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد نام حساس ، ولايلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولاايضا معنى الحيوان فرداً

١ـ وعلى هذا يشكل كون الصورة حالة فى الهيولى فان وجود الحال فى نفسه عين وجوده للمحل لاعين وجود المحل ، فتامل .　　　(اسماعيل ره)

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك ، بل الذى يلزم من وجود معانى الاشياء فى الذهن ان يكون كل من تلك المعانى متضمنا لمايدخل فى معناه و يحمل هى عليه حملا ذاتيا اوليا ، و لايلزم ان يكون هى صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا .

فاذا تقرر هذا فنقول : لامنافاة بين كون الشىء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض كما لامنافاة بين كون معنى ذهنى مفهوما للجزئى وفردا للكلى .

واعلم : ايضا انه قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا ، من غير تقييد بشىء اصلا ، فحينئذ يتصور معناه على وجهين :

احدهما : ان يكون هناك شىء ذلك الشىء يكون موجوداً اوواحداً اوغيرهما حتى ينحل معنى المشتق الى معروض و عارض و نسبة بينهما ، فاريد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ، ففيه معنى الانسانية و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للاخر .

وثانيهما : الامر البسيط الذى لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض و لانسبة الا بمجرد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضى ذلك ، كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول : ان بديهة العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين فى الخارج كلا ، فان الحكم بوجود كل منهما لايتاتى الا بحجة وبرهان ، بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند الاطلاق لا يأبى عن ارادة شىء من هذين المعنيين عنه ، و هكذا الحال فى لفظ الموجود ، فانه يحتمل المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعنى البسيط و المركب ، لكن المراد هيهنا هو المعنى المركب بقرينة ان الكلام فى تعريف الامر الذى من الاجناس العالية و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك

وقد علمت فيما سبق ان ما يعرضه الكلية والعموم ، فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشيئية ، فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنها

والذى فى الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنهاً لها ، و هو حكاية الوجود لاعينه . فيكون مفهوم الوجود اوالموجود يعرضه العموم ، والكلية كسائر الامور الذهنية .

فقولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع انه مهية كلية حق وجودها ان لايكون فى موضوع ، فان وجود كل شىء الخاص به هو ما يكون مبدء لآثاره المخصوصة ، ومنشأ لاحكامه المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذى نسب اليه هو ما لايكون فى موضوع ، فاذاحضرت مهيته فى النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر من الوجود ، فلم يكن هذا مما يتبدل به مهيتها وحال جوهريتها ، لجواز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ، ونشئات مختلفة .

كيف وقد ترى معنى واحدا فى هذا العالم تارة موجوداً بوجود استقلالى تجردى ، و اخرى موجوداً بوجود مادى كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان ، و كذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعى محفوظ عن الخلل واخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات و العنصريات و جسمية الفلك فى القوة والشدة ، كماقال تعالى:

و جعلنا السماء سقفا محفوظا ، و قال : **و بنينا فوقكم سبعا شدادا** ، وقال فى حق الارض ومايتركب منها : **كل من عليها فان ، فانك ميت وانهم ميتون .**

واما الفناء والموت العام للجميع ، فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار اليه فى قوله تعالى: **و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض**

فالمعانى الجوهرية ، وان كانت فى موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارجى عن الموضوع ، فيكون جوهرا بهذا المعنى .

واما البارى جل ذكره ، فهو مقدس عن صدق هذا المعنى فى حقه ، لكونه

قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود .

هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية .

واما اذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازه عن الواجب بـالامكان و الوجوب و النقص والكمال ، والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لايتجاوزه ، و به يغاير الكم والكيف و غيرهما من المقولات و اشياء اخرى ، والواجب جل ذكره لايحد بحد و لاينتهى الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل .

و هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء محيط .

واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعانى الجوهـرية فى الذهن ، كماهو رأيهم من ان تشخصاتها بنحو الحلول فيه ، فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها ، فاتقن ما علمناكه ، فانك لم تجد فى الكتب المتداولة على هذا الوضوح و الانارة .

فصل (٤)

فى ان حمل معنى الجوهر على ماتحته حمل الجنس ام لا

اعلم : ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر على ماتحته حمل المقوم المقول فى جواب ماهو بحسب الشركة ، و الاقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجة و ربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة :

اولها : ان الوجود داخل فى معناه و هو خارج عن المهيات و سلب الموضوع ايضا خارج عنها ، لاستحالة تقوم حقيقة من الحقايق من الاعدام و السلوب والمركب من الخارج خارج ، فالجوهر مفهومه خارج عن كل مهية حقيقية .

وثانيها : انه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه و بين غيره مركبا من جنس وفصل .

وثالثها : انه لو كان جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكها مع الاجسام فى

الجوهرية غير بسيط الحقيقة ، فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا و به ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية .

و رابعها : انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي والبسيط والمركب بالتقدم والتاخر ، وكذا بالاولوية و عدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات ، والجوهر الصوري اولى بالجوهرية من ''.وهر الهيولى .

وخامسها : ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية ، فلو كانت الجوهرية مقوما لها ، لكانت مساوية لها فيها ، وهو ضروري البطلان .

واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع ، وبين ما من شأنه ان يكون موجودا بلاموضوع و ان احدهما عارض للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها .

و في الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول .

وفي الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه :

الاول ان المعلول الاول بسيط الذات في الخارج ، فيصح صدوره الخارجي عن الذات الاحدية . الثاني انه عند التحليل، ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ، ولا استحالة في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تأثيره في الجنس تقدما عقليا .

و في الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم و التاخر في شيء ، اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر .

فالاول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ، و وجود العرض القائم به معلولا ومتاخرا ، فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض ، بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده

و الثاني كتقدم بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع

واحد منه على بعض ـ فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد الانسانية للابن اى حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الاب بان يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل الانسانية الابن .

كيف وقد ثبت ان لاتاثير للجعل في نفس المهيات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها ، بل الحق ان صدق الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيات على ذوات المهيات بالسوية كمامر تحقيقه .

واما وجودها الزماني اوغير الزماني ، ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد ، فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان ، و كذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل و الجسم وفي نسبة الهيولى والصورة الى مايتركب منه ، فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهراً لكون الجسم لذاته جوهراً من غير سبب ولااشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولاجوهرية شيء منهما في انهما جوهرية سببا لجوهرية جوهرما = سواء كان جسما او غيره .

لست اقول : في كونه جوهرا موجودا ، اذفرق بين كون الهيولى والصورة اخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم وبين كونهما اخلق بالموجود لافي موضوع بالمعنى الذى علمتمرارا من الجسم ، وهذا كالعدد في كونه كميةمنفصلة لاتقدم للجزء منها على الكل ، وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة في الوجود ، وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة .

هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام ، و قدمر تحقيق التشكيك فيماسبق منافتذكره وسنزيدك بيانافي الفصل التالي لهذا الفصل ، لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها .

و اماالخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لاالشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح .

بحث و كشف

وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة ، سموها براهين .

الاول : ان معنى الجوهر الذى جنسوه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع ، كما سبق ، ولاشك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر .

والثاني : ان الكليات تحمل على الجزئيات التى لاشك فى جوهريتها بهوهو ولاشيء من الاعراض مقولة عليها كذلك ، فلا شيء من كليات الجواهر باعراض، و كل مالم يكن بعرض كان جوهرا ، فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب .

و الثالث : ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية وجب ان لايكون ماعداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل لمهيته وجب ان يكون المهية جوهرا ، فيكون المهية الكلية جوهرا (١) وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغاليط منها بالبراهين .

---

١ ـ حاصل هذا الوجه ان كليات الجواهر مهية الشخص الجوهرى و مهية الشخص الجوهرى جوهر فكليات الجواهر جواهر امابيان الكبرى فهوان الشخص الجوهرى محلل الى هوية ومهية فجوهريته ان كان لهويته الشخصية لزم ان لايكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وهو محال فتعين ان يكون لمهيته والجواب انه ان كان المراد من المهية فى قوله كليات الجواهر مهية الشخص الجوهرى المهية المطلقة اى الكلى الطبيعى فهذا القول وهو الصغرى ممنوع لان كليات الجواهر هى المهية المعقولة من الاشخاص ولا شيء من المهية المعقولة مهية مطلقة للاشخاص فلاشيء من كليات الجواهر مهية مطلقة للاشخاص وان اراد منها المهية المعقولة فالصغرى مسلمة لكن نقول المراد من المهية فى الكبرى ان كان المهية المعقولة فالكبرى ــ

اما بيان الغلط في الوجه الاول ، فلانا لا نسلم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذى هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به كيف ، والكلى من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذى هو الذهن ، وهو محل مستغن عن الحال ، فيكون عرضا لكونه علماً يعلم به معلومه .

نعم معلومه جوهر (١) وهى المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة اومحسوسة فهيهنا مغالطات واشتباهات .

احدها : الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وهما اخذ المهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو عن هذا الطلاق تارة اخرى ، وهو المراد بالكلى الطبيعي الذى وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا ، بل انما وجوده بمعنى وجود اشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين .

وثانيها : الخلط بين كون الشيء نفس مهية الجوهر (٢) او = كونه ذا مهية

← ممنوعة لان المهية المعقوله ليست جزءاً تحليليا للاشخاص فلم يكن جوهريتها لاجلها بل لاجل المهية المطلقة التى هى جزء تحليلي للاشخاص وان اراد منها المهية المطلقة فالاوسط غير مكرر فلا يلزمه النتيجة ، فتدبر . (اسماعيل ره)

١ـ اى بالحمل الاولى ولذا عند تعقل انواع الجوهر كالانسان مثلا يكون معلومه جوهراً اى مأخوذ في حده الجوهر . (جلوه)

٢ ـ المهية من حيث هى لا يكون جوهراً ولا عرضا اى لا يكون فرداً لهما بل اذا كانت موجودة بوجود لا يكون ذلك الوجود في الموضوع تكون جوهراً واذا كانت موجودة بوجـود يكون في الموضوع تكون عرضا .

اقول : انهم قالوا ان المقولات كلها من سنخ المهيات فالجوهر والعرض يكون من سنخ المهيات وهو (قدس سره) ايضاً قال كذلك فكيف يمكن ان يكون مهية لا تكون جوهراً ولا عرضا .

وايضا مهية الجوهر في الخارج جوهر بحيث يصدق عليها حد الجوهر فاذا حصلت في الذهن بحقيقتها ويقال انها لا جوهر ولا عرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب وهو صيرورة الجوهر لا جوهراً ولا عرضا . (جلوه)

جوهرية .

والحق فى كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثانى ، فان مفهوم العقل الاول ليس ذا العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائماً بنفسه ، وهذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيى الحمل الاولى والصناعى .

وثالثها : الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد فى جميع المواضع وفى جميع الاحكام ، فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا والعلم بالمعدوم ليس معدوما .

ورابعها : الاشتباه بين الموجود الذهنى والموجود فى الذهن و ليس كل مايوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنيا ، فان القدرة والشجاعة الموجودتين فى القادر والشجاع من صفات نفسهما ، والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهى ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتاصل وان كانت موجودة فى الذهن ، فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اصيل فى الذهن ، فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى (١) من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهنى اى عنوان ماخوذ من الجوهر موجود فى النفس ، من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها .

---

١ - قال الشيخ فى الهيات الشفاء مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع ، اى ان هذه المهية هى معقولة عن امر وجوده فى الاعيان ان لا يكون فى الموضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لافى موضوع ، بل حده انه سواء كان فى العقل اولم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى الموضوع ، فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد بالعين التى اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه .

فان قيل فقد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضا و تارة جوهرا و قد منعتم هذا فنقول : انا منعنا ايضا ان يكون مهية شيء توجد فى الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع ماوفيها لا يحتاج الى موضوع له ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا اى يكون موجودة فى النفس لاكجزء انتهى - ـــه

فالذى يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء ، ان كليات الجواهر اى معقولاتها التى فى الذهن ليست بجواهر بالحمل الشايع .

اللهم الاان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب افلاطون و الافلاطونيين.

واما بيان سخافة الوجه الثانى ، فلانا لانسلم ان الكليات بما هى كليات محمولة على الجزئيات ، بل هى بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات . لان وجودها وجود عقلى و الجزئيات قد يكون وجودها وجوداً ماديا ، فلايكون هى محمولة عليها بانها هى هى ، اذالحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود .

فان قيل : الم يكن الكلى محمولا على معنى الانسان مثلا ، و الانسان محمول على زيد و عمرو ، فيكون الانسان الكلى محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا فى ذاته كان الانسان الكلى ايضا جوهرا ، فالكلى من الجوهر جوهر.

قلنا : فى هذا الكلام مغالطة ، فان الانسان المذكور فى الحكمين اعنى قولنا : زيد انسان و الانسان معقول ليس امرا واحدا بالمعنى و الحيثية ، فلم يتكرر الاوسط ، ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا ، والنوع جنسا ، فان الانسان يحمل على زيد بهوهو ، و الكلى يحمل على الانسان بهوهو ، فيكون زيد كليا ، وهو ممتنع ، و كذامفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان ، فيكون الانسان جنسا وهو محال .

وان : مثل هذه الاقيسة معدود فى باب المغالطات فى كتب المنطق ومنشأوها الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط فى الصغرى من وجه و فى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا واعتبارا .

← اقول مراده من التغير اى قوله اى يكون موجودة فى النفس لا كجزء ان التغير لايكون فى نفس المهية حتى يلزم الانقلاب بل التغير فى الوجود الذى يكون خارجا عن المهية . (جلوه)

وبالجملة : فقوله : الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقى و معروضه بما هو معروضه او مجموع المعروض والعارض على وجه التقييد ، فغير صحيح و ان اراد منه نفس المهية التى من شانها ان تكون معروضة للكلية اى المهية من حيث هى هى بلا اعتبار قيد آخر ، وهى التى يقال لها الكلى الطبيعى ، فليس المبحوث عنه هيهنا هو الكلى بهذا المعنى ، لان البحث فى ان الصورة المعقولة من الجوهر بما هى صورة معقولة فعل هى جوهر ام عرض .

واما سخافة الوجه الثالث ، فلان الوسط وهى المهية لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد ، فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها لمهيته الانسانية، لكن لا نسلم ان المهية المعقولة منه جوهر ، بل اللازم منه ان المهيته المطلقة اعم من ان تكون محسوسة او معقوله مهية جوهر ، اى مهية امر وجوده لافى موضوع ، فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعنى المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة فى قوة الجزئية ، فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الافراد .

فثبت فى هذا المقام ولا تكن من الخالطين ، ولنرجع الى مـا كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما

ظنون وازاحات

ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفى كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة تحته .

فلنورد كلامنا على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه .

فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة فيه لوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول .

وتلك الفصول اما ان تكون فى مهياتها جواهر اولا يكون ، فان لم تكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لايكون مقوما له ، فتعين ان يكون جوهرا .

فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس اوقول اللوازم .

فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر و يتسلسل .

وان كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا مختل بوجوه .

واما اولا : فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا ، اذ المعتبر فى تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض هو الامر المتاصل فى الوجود المتميز الذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصى ليس كذلك ، اذ ليس ذا مهية تامة الذات .

واما ثانيا ، فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا فى حد نفسه حتى يحتاج الى فصل آخر ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو فى مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر .

بل نقول : فصل الجوهر جوهر فى نفس الامر وان لم يكن جوهراً فى مرتبة ذاته من حيث هى هى ، ولا يلزم من ذلك ان يكون هو فى تلك المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما ان زيدا ليس من حيث انسانيته موجوداً (١) ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما و الا كان ممتنع الوجود ، وكذلك ليس زيد من حيث مهيته متشخصا ولا يلزم منه ان يكون كليا فى ذاته .

وبالجملة ما يقال : ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض المهيات ، فليس المراد بالعروض فى هذه المواضع وامثالها

١- يعني ان الشيء اما ان يكون موجوداً من حيث مهيته فيكون واجب الوجود واما ان يكون معدوما من حيث مهيته ، فيكون ممتنع الوجود ، واما ان لا يكون موجوداً ولا معدوما من حيث مهيته ، فيكون ممكن الوجود وزيد لما كان ممكن الوجود ، فليس من حيث انسانيته و مهيته موجوداً ولا يلزم من ذلك ان يكون من تلك الحيثية معدوما لكونه ممكنا وارتفاع المتقابلين عن المرتبة جايز كما علمت فى مباحث المهية ، فتدبر .

(اسماعيل ره)

هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض ، بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد .

فاذا تقرر هذا فنقول : فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لايدخل معنى الجوهر في حده ، ولايلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية ، لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الانواع التي يميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتاً ووجودا .

واما ثالثاً : فبان التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز ، و بحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل المهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت ، و سينكشف لك هذا المقصد اى كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذى قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية انشاءالله تعالى .

واما رابعاً : فلانتقاض ماذكره في كل جنس ، اذ لوصح ما ذكره يلزم ان لايكون شيء من الاشياء جنساً لما تحته كالحيوان مثلا ، فان فصله الذى يتحصل منه نوع حيوانى ان في كان حد ذاته حيواناً ، فيجب ان يمتاز من ساير الانواع الحيوانية بفصل آخر ، وان لم يكن حيواناً ، فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان من غير الحيوان ، فيكون اللاحيوان صادقاً على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذى يتقوم منه .

والحل في الجميع ان جنسية الجنس لايقتضى ان يكون جنسا لجميع مايندرج تحته ، سواء كان نوعاً محصلا اوفصلا محصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول البسيطة القاصية ، لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق اليه بعض الافهام القاصرة ، ومنه ينشأ امثال هذه الاغاليط بل على

نحو عروض المهية النوعية للتشخص والمجب، عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذى هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع انه مصرح بنفى عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره .

واما خامسا : فان الذى ذكره فى ابطال الشق الثانى وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر وماينقوم بالشىء ، لايكون مقوماله فيه نوع من الالتباس اذلوفرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر، لم يلزم فيه كون المقوم للشىء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كمالايخفى ، وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنالكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه .

والوجه الثانى من الوجوه التى اعتقدها واعتمد عليها ، ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها لايمكن ان يكون مكتسبا ، والحكماء اتفقوا على ذلك ، واذا كان كذلك ، فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا .

اقول: والحق فى الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول منا التى سلفت فى مبحث المهية وغيره من كيفية اندراج النفس وساير البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار (١) وعدم اندراجها باعتبار آخر ، ومن ان

---

١ - يعنى ان لهااعتبارين اعتبار وجودها لنفسها واعتبار وجودها لغيرها فهى اى النفس بالاعتبار الاول مندرجة تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس و بالاعتبار الثانى يكون الجوهر عرضا عامالها لانها بهذا الاعتبار يكون صورة وهى مع الفصل واحدة ذاتاوان كانت غيره اعتباراوالجنس عرض عام بالنسبة الى الفصل واذا كانت الصورة عين الفصل ذاتا كان الجنس عرضا عاما بالقياس اليها ايضا ، وانما خصصنا هذا الحكم بالنفس لان ساير الصور المنطبعة يكون الاعتباران فيها واحداً بخلاف النفس ، فانها لمكان تجردها يكون اعتبار وجودها لنفسها مغايراً لاعتبار وجودها لغيرها ولاجل هذا لاتنتفى بانتفاء البدن فتفطن .

(لاستاذاستاذنا الالهى اسماعيل ره)

قول الموجود لافي موضوع على المهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفة من المعانى الخارجة عنها طبيعة الوجود .

و بمعنى آخر ليس الاعرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها و على تلك المهيات ، و من ان المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه ومهيته الكلية ، و من ان النفس و ساير البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول .

فحينئذ نقول : ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها فى انفسها عند من له صلاحية العلم كماذكره المعترض وسلمه، فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الامور النسبية والسلبية .

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة .وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا فى موضوع ، و مفهوم الموجود عرض عام للكل ، و مفهوم قولنا لا فى موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شىء لايكون جنسا للحقايق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر و لا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية خارجة عنها ، فيكون المجموع رسمالها ، الاانها لما كانت عنوانالها و مرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد .

فاذا تقرر هذا فنقول : ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له ، لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط ، فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر = اعنى رسمه المذكور ، فلايستحيل وقوع الشك فى ثبوت هذا العنوان لهما ، ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته

حاضرة عنده مع جواز سلب كل امر عنه ، فاذاظهر له ان هذه الحالة يسمى فى عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان فى حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا ، وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك فى كون ذاته جوهرا و من توقف فى كون نفسه جوهرا او عرضا ، فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر ، اولعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعانى الثابتة عنده ، اولاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق ، و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و ما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه تعالى فى كثير من آيات الكتاب المبين.

ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس الانسانية فى اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستغناء عن المحل و المفارقة عن المواد عند استكما لها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات ، وليست هذه الحالة لكل احد ، بل الذى يدعى ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام و الاوضاع و الامكنة و الحركات و الازمنة فى معرض المنع ، بل الظاهر ان اكثر الناس لايمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتلخيصها عن الزوايدلا نغمارها فى ظلمة بحر الهيولى وغسق ليل الطبيعة .

والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل مهية جوهرية يتصور امور ثلاثة : استغناؤها عن الموضوع ، وكون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود، والمهية التى عرضت لها هذه العلية .

فان اريد بالجوهر المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لايصلح للجنسية ، وان فسر بالثانى لم يكن ذاك ايضا معنى جنسيا ، لان العلية حكم من احكام المهية يلحقها بعد تمام تحققها ، فان الشىء مالم يتحقق مهيته ، استحال ان يصير علة بالفعل لشىء من الاشياء على ان علية العلة ليست امرا ثبوتيا ، فضلا عن ان يكون معنى جنسيا ، وان فسر بالثالث ، فنقول : من الجايز ان يكون معروض هذه العلية فى كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ، ففى الجسم خصوص كونه جسما و فى العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك المهيات المختلفة فى لازم واحد، واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك، فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه ،وفيه بحث .

اما اولا : فلان ما ذكره يجرى مثله فى كل معنى يدعى فيه الجنسية ، فالحيوان لاشبهة لاحد فى انه جنس طبيعى لانواع الحيوانات ، و ماذكره فى معناه ليس الاالادراك والتحريك الارادى مع الجسم النامى ، وهوايضا ممايدعى فيه الجنسية و معناه مؤلف من الجسمية و نوع من الحركة كالتغذية والتنمية و التوليد و الجسم ايضا ، قيل انه جنس للاجسام يوجد فى حده الجوهر القابل ، وشىء من هذه المعانى غيرصالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية و الحيوانية ، لان كلامنها اما معنى نسبى او سلبى ، و مع ذلك الامر غيرمشتبه على ذى الحدس الصحيح و القلب السليم ، لان المراد مبادى هذه الامور ، وكذا حال الفصول كلها ، لانها امور بسيطة عبرعنها بلوازمها و آثارها .

فمـا من فصل الاوقد ذكر فى التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان ، وقد فسر الاول بالادراك مطلقا ، والادراك الجزئى ، والثانى بادراك الكليات ، و الادراك امـر سلبى عند بعضهم ، و اضافة عند بعض آخر وهمـا خارجان من الحقايق المتاصلة الخارجية ، فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة ، والحل فى الجميع ان المقصود من هذه المعانى مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التى لايمكن التعبير عنها الابهذه اللوازم .

ولست اقول : المبادى و الموصوفات من حيث كونها مبادى او موصوفـات حتى يعود الكلام بان مقوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافـة تحت مقولة الجوهر ، بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ، ولاجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها .

واما ثانيا : فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع ، كما علمت ، وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج اوفي الذهن وسواء كانت محققة الوجود اومقدرة .

واما ثالثا : فلان ماذكره من تجويز اشتراك الامور المخالفة في امر واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد ، وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته ، مع قطع النظر عن غيره الا المقوم جامع ، اذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في امر ذاتي ، كما علم في موضعه ، كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا الجامع ذاتي ، وههنا كذلك ، فان جميع المهيات الجوهرية تشترك في امر واحد(١) حاصل لها على وجه اللزوم ، مع قطع النظر عن الامور الخارجة ، و هو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع .

فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها اولازم لامر مقوم لها مشترك بينها ، فيكون

١- لايخفى ان الجوهر المشترك بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسره الامام بالتفسير الثالث اى المهية التي عرضت لها العلية للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصية كل جوهر وجوهر ثم فرع عليه نفي كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراك ذاتيا او عرضيا ، و هل هذا الا تناقض صريح الا ان يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا ، والمراد بكونه مختصا اختصاص المعنون بهذا المعنى ، و على هذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الامور المتخالفة من حيث هي متخالفة وهو باطل محال كما عرفت فيما مر ، فتبصر .

(اسماعيل ره)

جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد ، لامور كثيرة مختلفة لذواتها بلاجهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها .

واما رابعا فغاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها ، كما دل عليه قوله و اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ، واين هذا من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج .

واما خامسا : فلايخفى ان كلامه في هذا الموضع مشتمل على التناقض ، اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترك بين المهيات المختلفة بمعنى واحد ، لكن جواز ان يكون عروضه لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ، فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه .

الوجه الرابع : ان المهية التي يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط ففير داخل تحت جنس ، والا لاحتاج الى مايميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا ، هذا خلف .

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس ، فلايكون الجوهر جنسا ، و اما المركب ففيه اجزاء بسيطة و كل واحد منها ، اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه ، فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لايكون جوهرا ، فالمركب ليس جوهرا و قد فرض جوهرا ، هذا خلف ، وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها ، فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا و هو المطلوب .

وفيه بحث من وجوه :

الاول : انتقاض ماذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس ، سواء كان بسيطا او مركبا وذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذ لاحد ان يقول مثل

ماقاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت المهية المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنساله مع كونه مقولا عليه ، وان كان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات اوليست بحيوانات ، ويتمم الدليل شبه ماذكره ، فيلزم ان لايكون للاشياء جنس في الوجود ، واللازم باطل كمالايخفى، فالملزوم كذلك ، فعلم ان ماذكره مغالطة باطلة .

الثاني :وهو الحل ان يقال : ان البسيط الذى تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته ، فذلك يتصور من وجهين : احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس ، والثاني انه يصدق و لكن ليس ذاتياله ، فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس .

والشق الاول ايضا يحتمل وجهين: احدهما: انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لايكون فرداً لنفسه .

وثانيهما : ان لايكون كذلك ، فهيهنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس .

والذى يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس (١) هواحد هذه الوجوه الثلثة لاغير فالانسان مثلامهية واقعة تحت جنس الحيوان وهومركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئامنهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الاعم له ، اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا ، فهو غير مندرج تحت نفسه اذلا تغاير هناك اصلا .

واما الحيوان الماخوذ مجردا عن القيود الفصلية ، فهو اما غير موجود في الخارج فلايكون مقوما لنوع موجود فيه .

واما مادة للمركب منه ومن الفصل ، فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب ، على ماعرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد .

١ ــ هو عدم صدق الجنس على البسيط لعدم كونه معناه فلا تغفل .

(اسماعيل ره)

واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له .

واما الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لافصلا والحيوان مادة لامحمولا .

فان قلت : الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس ، لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه .

قلت : الجنس الماخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لاتحصل له في الخارج من هذه الحيثية ، اذلو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل ، وقد فرض بسيطا ، هذا خلف ، على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج ،فليكف في محل النزاع اعني الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري ، وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن شرط وقيد فجازان يكون البسيط جوهرا موجودا .

فصل (٥)

في كون بعض الجواهر اول واولى من بعض

عادة الحكماء ان يقسموا الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس ، و حكموا بان الاشخاص لاولينها اولى بالجوهرية من الانواع ، وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا ، فان من قواعدهم ان الذاتي لايكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك ، وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار مايستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه اوالاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة ، فالاشخاص بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع ، لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا من الانوع الكلية واقدم

تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة ،فلان الكلي محتاج الى الشخص اذلولا الشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس ، اذلو احتاج الشخص الى الكلي في الوجود لاحتاج الشخص الى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا ، واما من جهة الوجود لافي موضوع ، فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود ، والكليات لم يحصل لهاذلك بعد لان الكلية من الامور النسبية ، فيحتاج الكليات الى مايضاف هي اليه بالكلية ، و اما من حيث الفضيلة فالقصد من الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان .

واعلم : انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة، لم يعنوا بالمعقولة الاذهنيات الامور المحسوسة و مهياتها الكلية لا الذوات العقلية و المفارقات الشخصية ، فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل ، لانها اسبق السوابق الجوهرية و اقواها في الوجود ، لكونها اسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية ، والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع ، فان الطبيعة النوعية اقرب الى التحصيل ، واكمل في الوجود و اتم في جواب السائل عن مهية الشيء من الطبيعة الجنسية ، و اما الفصول المنطقية اعني المشتقات، فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على ، و اما البسيطة ، فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر، هذاماذكره القوم .

وفيه مالايخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية ، وايضا لوكان حمل الشيء على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشيء لكان الابيض جوهراً مع انه عرض .

ابحاث و اجوبة

ان الشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول.

احدها : انه السنم قلتم : ان الجوهر جنس و الجنس لايقع على ما تحته

بالتشكيك ، فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية ، بل في معنى آخر ، فبطل قولكم : ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس ، بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية .

وثانيها : انه لايصح ايضا ان يقال : ان الاشخاص اولى بالوجود العينى من النوع والجنس ، لانهما كليان والكلى لاوجود له من حيث كونه كلياً فلاوجود لهامن حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العينى عليهما بالتفاوت .

اللهم الا ان يراد بالكلى الطبيعة من حيث هي فحسب ، سواء كانت في الاعيان او في الذهن و حينئذ لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا ، فان الشخص زاد على الطبيعة النوعية باعراض زائدة ، وجوهرية زيد انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه ، فلامعنى اصلا لهذه الاولوية في الجوهرية .

وثالثها : ان من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك ، له ان يقول : ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا ، فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصورة والمجموع هويته تحصل من الاجزاء ، فلولا جوهرية اجزائه ماكان المجموع جوهرا ، فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان ، فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذى هو الجسم بتوسط جزئيه ، وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما ، فكذلك لولا جوهرية الجزئين ماكان مجموعهما جوهرا .

ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان و الجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية ، فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع .

ورابعها : ان الوجود عندهم لاصورة له في الاعيان لايصلح للعلية والمعلولية ، فالعلل والمعلولات الجوهرية لايتقدم بعضها عن بعض بالوجود ، لانه وصف اعتبارى عنده لا وقوع له في الاعيان ، فلايبقى التقدم في الجواهر العلية والمعلولية الا بالذات و الحقيقة .

و خامسها : ان الجسم المركب من الهیولی والصورة لما بین ان جعل كل منهما منه غیر جعل الاخری فهما موجودان و مجموعهما جسم ، فالجسم لاجوهریة له فی نفسه ، فانه لیس الا الجوهرین و معنی الاجتماع بینهما و الجمعیة بینهما امر اعتباری وعرض من الاعراض ، فلایحصل به جوهریة ثالثة غیر ما للجزئیه اذا المجموع مازاد علی الجزئین الا بالاجتماع ، وهو عرض ، فالجوهریة لیست علی سبیل الاستقلال للمجموع والشیء الواحد لایجوز ان یکون جوهراً و عرضا .

هذه خلاصة ابحاثه علی الحکماء و انا ارید ان اجیب عنها جمیعا بعون الله و حسن توفیقه .

اما عن البحث الاول : فلان کون بعض الجواهر اولی من بعض فی الجوهریة لیس مناقضا للحکم ، بان الجوهر لایقع علی افراده بالتشکیك فان معنی ماحکموه کما اشرنا الیه سابقا ان نفس الجوهریة لایکون مابه التفاوت ، لانها لا یکون فیه التفاوت ، و هذا بعینه نظیر ما ذکره الشیخ فی فصل خواص الکم من قاطیغوریاس الشفاء بعد ماذکر ان لیس فی طبیعة الکم ازدیاد ولاتنقص .

لست اعنی بهذا ان کمیة لاتکون ازید و انقص من کمیة و لکن اعنی ان کمیته لاتکون ازید فی انها کمیة من اخری مشارکة لها ، فلاخط اشد خطیة ای فی انه ذو بعد واحد من خط آخر وان کان من حیث المعنی الاضافی ازید منه اعنی الطول الاضافی ، فلایجوز ان یکون کمیة اشد وازید فی طبیعتها من کمیة اخری انقص او اکثر منها ، و بالغ فی بیانه بایراد الامثلة الموضحة ، فکذلك مقصودهم من کون بعض الجواهر اولی فی الجوهریة من بعض لیس انه کذلك بالمعنی الجنسی و بحسبه حتی یکون مافیه التفاوت عین ما به التفاوت . بل مجرد کون بعض الافراد اولی فی الجوهریة وان لم یکن کذلك بحسب نفس کونه جوهرا .

وهذا هو محل الخلاف بین الفریقین کما اسلفناه ، فاما اذا قلنا مثلا ان زیدا الاب اقدم فی الانسانیة من عمرو الابن ، فهذا لاینافی ماقد کنا اثبتنا من قولنا ان

لاتفاوت فى نفس المهية اوالذاتى .

نعم لوقلنا : ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان فى الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم و اولى من بعض فى الجوهرية من حيث سبق وجود جوهريته لامن حيث سبق جوهريته بماهى هى ، و هذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ماهو محل الخلاف بينهم وغيره .

واما الجواب عن البحث الثانى (١) فلان الكلى وان لم يكن موجودا فى الخارج الا انه موجود فى الذهن بوجود عقلى متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذى به يكون موجودية افراد المهية التى عرضت لهاهذه الكلية فى الخارج ، فان مهية الانسان مثلا لها نحو وجود فى الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فاذا وجدت فى النفس و عرضت لها الكلية

١ـ اقول حق الجواب عن البحث الثانى هو اختيار الشق الثانى من الترديد الذى ذكره الباحث وهو ان يكون المراد من النوع والجنس النوع الطبيعى والجنس الطبيعى وهما موجودان فى الخارج بعين وجود الشخص ولاشك ان الشخص اولى بالوجود العينى من النوع والجنس الطبيعيين فانه موجود بذاته وهما موجودان باعتبار صدقهما عليه و اتحادهما به ، وكذا النوع بالقياس الى الجنس فان النوع بحسب الفصل فى متن الدهر موجود بذاته والجنس موجود فيه باعتبار صدقه على النوع و اتحاده به والحاصل ان الشخص اى الزمانى اولى بالوجود الزمانى من النوع والجنس ، فانهما موجودان بالوجود الزمانى باعتبار اتحادهما بالشخص فى الوجود الزمانى والنوع اولى بالتحصل الدهرى والوجود النوعى من الجنس ، فان الجنس مبهم لاتحصل له اصلا والنوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا والشخص لاابهام له وهذا هو المراد بتفاوت الشخص والنوع و الجنس فى الوجود وماذكره المصنف قدس سره فى الجواب انما يتوجه لوكان البحث بحثا على التفاوت فى الجوهرية وليس كذلك بل هو بحث على التفاوت فى الوجود والموجودية كما هو صريح كلام الباحث ، فتامل .

(اسماعيل ره)

كان وجودها حينئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفسانى و هو العلم ، فيكون فى الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا منه ، و ليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية ، اذ ليس مصداقا ، ولا فردا منه ، كما مر تحقيقه مرارا ولاشبهة فى ان الجوهر الخارجى اولى بالجوهرية ، لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهنى لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه .

وهذا وجه آخر لطيف فى توجيه كلامهم من ان الاشخاص الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع و الاجناس .

و اما الجواب عن البحث الثالث ، فبان نقول حسب ما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر المفسر بقولنا الموجود لافى موضوع يعتبر بوجهين :

احدهما : حال المهية الاخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع ، لان الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كمامر ذكره ، فالتقدم و التاخر اذا وصف بهما المهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها كالوجود فى التقدم العلى و التاخر المعلولى ، و كذا الزمان فى التقدم و التاخر الزمانيين والمكان و غيره فى الرتبيين و الشرف و الخسة ، واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه .

اذا تقرر هذا فنقول : لاشك فى ان وجود الجوهر المركب بما هو مركب غير وجود البسائط ، فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما ، و اما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا فى انها جوهرية غير جوهرية الجزئين فى كونهما جوهرين و بحسبهما متوقفة عليهما ، فالحكماء المشاؤن و اتباعهم يتحاشون عن ذلك ، **فمن الذى قال ان جوهرية الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذى قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية الجزئين بالوجود والعدد** ، وهذا امر واضح فى النوع الواحد الطبيعى .

واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فليس

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره .

و بالجملة الجوهرية لاينقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لاتفاضل فيه ولاتعدد من حيث المعنى والمفهوم .

واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته و ذاته يكون متقدما و متاخراً و جاعلا و مجعولا وتعدده و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي اوجنسي ، لان تعدد المعاني و المهيات انما يكون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم ، و حرمت هذه المعرفة على غيرهم و ما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس حقيقة الوجود ، بل وجهامن وجوهها و حكاية عنها ، و هو المفهوم العام المصدري .

والحاصل ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية المعلول و المركب في انها جوهرية وهي اقدم وافضل في انها موجود من جوهرية المعلول و المركب و ملاك التقدم و الفضيلة في الوجود نفس الوجود كما مر ، فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية ، و كذا الحيوان اولى و اقدم وجودا من الانسانية لا بالجسمية و الجوهرية ، فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لافي كونها جسمية ، فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لافي كون الجوهرية جوهرية ، و كذا لولاجوهرية الجزئين موجودة ما كان مجموعهما جوهرا موجوداً لا انه لولا جوهرية الجزئين جوهرية ما كان مجموعهما جوهرا لان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى ، فلاوجه للتفريع الذي ذكره من قوله : فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع .

واما الجواب عن البحث الرابع فنقول : ان من قال بنفي العلية والمعلولية والتقدم والتاخر في المهيات الجوهرية بل في المهيات مطلقا ، هم الحكماء المشائون و من مذهبهم ان للوجود صورة في الاعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست الا

نحو وجوده .

واما من ذهب الى ان الوجود لاحقيقة له ولاصورة منه في الخارج فلا محالة يلزمه القول بان العلية والمعلولية و التقدم والتاخر الذاتيين لا يكون الا من جهة المهيات و بحسبها ، فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس او كالمادة و الصورة و ما يتركب منهما ، فلابد على مذهبه ان يكون المهية الجوهرية في كونها مهية جوهرية علة لمهية جوهرية اخرى كذلك ، لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا ، فان الامر الاعتباري لايكون فاعلا مؤثراً ولا مجعولا منفعلا ، فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين ، بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فراى رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والمهيات بالتقدم و التاخر والاولوية و عدمها ، و راى رأي الرواقيين في ان الوجود امر ذهني لاتاثير لها ولا تأثر ، وانما الجاعلية و المجعولية بحسب المهيات لاغير ، فيلزم عليه التناقض ، وقدمر في اوائل هذا السفر ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام ، وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام ، و صادموا البرهان المتبع للدقول في الاحكام .

واما الجواب عن البحث الخامس ، فانا نقول : ان جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا ان جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ماذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة ، فاما اذا كان جعلاهما واحدا ، لم يكن لاحد ان يقول : جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه و فصله ، فالجسم جوهر موجود لامحالة و ليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي ، فمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لايكون الكل في نفسه جوهراً ثالثا ، بل للكل جوهرية

اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لافى كونها جوهرية ولافى كون الكل جوهرا ، فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى و جوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين فى معنى الجوهرية و بحسبها بالعدد .

فصل (٦)

فى ذكر خواص الجوهر

منها انه لاضد له .

و هذا ان عني بالمتضادين ما يتعا قبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف .

واما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض و مادة الجواهر اى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية ، فانها تضاد الصورة المائية و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس : ان هذا النزاع لفظى و هو ليس كذلك كما سنشير اليه و يشارك الجوهر فى هذه الخاصية بعض انواع الكم ، اذلا ضد للعدد كالثلاثة والاربعة ، لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد ، وايضا مامن عدد الافوقه عدد آخر ، فلايكون بين عددين غاية التباعد .

اللهم الا عند من لايشترط غاية التباعد فى التضاد .

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الالهيين قالوا : و من توابع هذه الخاصية خاصية اخرى للجوهر و هو نفى الاشتداد و التضعف عنه ، اذ الاشتداد والتضعف انمايكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة فى محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط فى تمام الحركة والمسافة ، فهوان كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد ، فيبطل بالتضعف ، فلايكون موضوع باقيا فلاحركة فى الجوهر ، وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا فى اثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة فى الطبايع وصور الجوهرية .

و لقائل ان يقول ايضا : ان عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لايقبلهما عندهم ، لان المحققين لايفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى ، فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمى بالاشتداد او في الكم ، وسمى بالازدياد وكذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمى بالتضعف او بالتنقص ، و لان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد و الانتقاص ، اذا كانت متصلة واذا كانت منفصلة ، فليس ماهو الزائد عين ماهو الناقص ، فلا حركة للكم في كميته ، فكذا لا حركة للكيف في كيفيته ، لان الاشتداد ليس بان كيفية ما تبقى بعينها و يضم اليها مثلها ، فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس انه يتالف من امثال الضعيف كما مر ، نعم المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات .

لكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لاحركة فيه فلايكون وزانه ان لاحركة للكم ولا للكيف ، بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لاحركة في الكم اولا اشتداد ، ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده ، و كثيراً ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر ، فقال : ومن احوال الجوهر الغير العامة ومن خواص الجوهر انه لايشتد ولا يضعف و هذا لاستحالة التضاد فيه ، فان الاشتداد و التضعف انما يكونان بين الضدين ، و هذا ليس خاصة الجوهر ، فان الكم ايضا لايقبلهما على ماسيأتي فيه الكلام انتهى قوله .

وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه الانفي الحركة من الكم لانفيها فيه و اين هذا من ذاك ، كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذى عد من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج متحركا ، وهذا ما راموه بقولهم لااشتداد ولاحركة لها بدلا عن قولهم لااشتداد ولاحركة فيها ولهذا قالوا : ان جوهراً لايكون اشد في الجوهرية من جوهر آخر ، و ان كان اولى منه

في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بمهيته

بحث و تحقيق

و لاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان و نور العرفان

هيهنا نظر حكمي

وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر ، وان الموضوع للحركة الجوهريه في الطبايع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي ، في مراتب الاستعمالات الذاتية و الاطوار الوجودية و بوحدة ابهامية قابلية للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات و الانقلابات ، فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمامية و الكمال اوفي مراتب الانتقاص ، لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر ، او قصور القابل ، فالاول كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منسيا الى غاية كونه عقلا بالفعل ومافوقه ، فان العقل الصافي ، والذهن السليم ، يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار و الوضع وما يجرى مجريهما حتى انه لافرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل الا بالاعراض ، فان بطلان هذا قريب من البديهيات .

و اما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض ، فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلا قليلا ، بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او نفد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له ، فيلزم تتالي الانين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعرى الماء عن الصور بينهما وهو ايضا محال ، بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء ، وذلك لان

الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى ، ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصورة ما ، بل هي مع صورة ما ، لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة ، فانما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية ، و هذه كالحركة الكمية ، فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها .

وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود ولا في الوهم ايضا ، فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه .

وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون اسخن الافراد المائية وابرد الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا ، من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا وبرهانا ، وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية اى الاشتداد والتضعف .

تنبيه

ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكده إن المنى في الرحم يزداد كما لا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار الانسانية ، فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد و الاستكمال على سبيل فساد دفعي و كون آني يلزم تعاقب الفواعل المتبائنة الذوات على مادة مشتركة ، وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية ، فان تفويض احد الفاعلين مادة فعله الى الاخر ، انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعية ، فان مادة كل فعل طبيعي متقوم بفاعله .

وايضا لاشك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال و توجها غريزيا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضائها مبطلا لنفسه ومفسداً لصورته ، فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لايقتضى الاحفظ صورتها والتوجه الى غايتها و كمالها بامداد من القوى العالية .

فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية ، فكذا الصورة النباتية كمال و سبب غائى للصورة الطبيعية ، و كذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد ومابعده ، وفى جميع هذه الدرجات والمقامات وحده موضوع الحركة محفوظة ! بواحد بالعموم من الصورة ، وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب من الوحدة الشخصية ، و ان كان على سبيل التدريج و عدم الاستقرار وهذا و ان كان فيه حيد عن المشهور ، لكنك تعلم ان العاقل لايحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ماوجد عنه محيصا .

ثم من نظر فى اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ورآه كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض الطبيعة هويا ، لم يبق له شك فى ان له اشتداداً و تضعفا بحسب جوهر ذاته ، وانى لاابالى بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور ، بل المسافر يفرح بها ويفتخر ، فان الجمهور مستقرون ساكنون فى البلد الذى هومسقط رؤسهم و ارض ولادتهم واول منزل وجودهم وانما يسافر منه و يهاجر الاحاد منهم دون الاعداد .

واما الذى يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول : انه يلزم الانقلاب فى المهيات والذاتيات ، فهو انك ان تحققت واذعنت مااسلفناه فى ان الوجود هو الاصل فى الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض بالذات لعلمت ان

الاشتداد سواء كان فى الهيئة الكيفية او فى الصورة الجوهرية حركة فى وجود الشيء لافى مهيته .

والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة ، لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل والالزم تركب الحركه من اكوان آنية غير متناهية ، وهو محال ، وانكشف لك ان انحفاظ المهيات على ماهى هى فى كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعانى و كل مهية من المهيات بحسب ذاته ليس الا نفسه ، وكذا كل نحو خاص من الـوجود ليس الانفسه الاان لحقيقة الوجودانحاء واطواراً كثيرة فى شئون ذاتهاودرجات نفسهالابجعل جاعل و تاثير فاعل وهذاشديدالغموض ليس هيهناموضع كشفه ولنرجع الى مافارقناه .

فنقول : ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة ، قيل انها دلالة حسية اوعقلية الى الشيء بحيث لايشترك فيهاغيره ، فالاشارة لوكانت الـى الاعراض ، فهى انكانت حسية فمحسوسية الاعـراض انماهى بامورتابعة للمواد والاجرام ، فالاشارة اليها تابعة للاشارةالى محالها ، وان كانت اشارةعقلية فهى لاتتناول الاعراض الشخصية الامن جهة العلم باسبابها وعللها ، فلايكون العلم بهاالا كليا فلايكون اشارة اذالاشارة الى شيء لايحتمل الشركة كما قلنا .

ومن هيهنا يعلـم ان كليات الجوهر ايضا لايمكن الاشارة اليها ، ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصـة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئى الجسمانى غير قابل للاشارة العقلية لكونه غيرمعقول على ماهو المشهورعندهم ، فلايشار اليه باشارة عقلية الابتبعية العلم باسبابها وعللها .

ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها تعقل من حيث طبيعتهادون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهروالعرض فى قبولها ، اذالكلى من كل منهمامقصود بالاشارة العقلية ، والجزئى من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية ، الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصودا بالاشارة وان مرجعها نحـو من الوجود

الحضوری ، ولایکفی فیها مطلق المعلومیة علی الوجه الکلی لم یشتبه علیه الامر ، فان مهیة العرض مما یتقوم وجوده بالموضوع ، بخلاف الجوهر ، فانه لا حاجة له الی محل .

والذی یتوهم فیه الحاجة الی المحل من الصور المادیة لیس کما توهم ، فان الحاجة لها الی المادة لیست فی تقوم وجودها بل فی لوازم شخصیتها کما سیجیء ، فمهیة کل جوهر بحسب وجودها الذهنی التی یعرضه العموم و الاشتراك مما لاشبهة فی قبولها الاشارة العقلیة من حیث تعینها العقلی (١) الذهنی ، وان لم یقبلها من حیث ابهامها الخارجی ، بخلاف مهیة العرض ، فانها تابعة لغیرها فی الوجود مطلقا ، فلیست مقصودة الا بالعرض کما یظهر بالوجدان .

واما الجوهر المفارق البحت ، فهل یمکن ان یقع الیها اشارة عقلیة مخصصة عینا وعقلا ، فالمشائون ینکرونها الا فی علم المفارق بذاته وصفاته الذاتیة والرواقیون اثبتوها

و الحق فی ذلك مع الرواقیین کما سیأتی فی مباحث علم الله ومن خواص الجوهر کونه موجودا لنفسه بالمعنی المقابل للوجود النسبی ، و هذه یختص بما لا محل له من الجواهر ، فان الصور المادیة و کذا کلیات الجواهر علی رای المشائین وجودها لغیرها ، اذ لیس قوامها بذاتها اصلا و انما قلنا علی رأی المشائین لما مر من مذهب الاقدمین من وجود الکلیات الطبیعیة فی عالم المفارقات قائمة بانفسها .

ولقائل ان یقول : اما الصور المادیة ، فهی من حیث طبیعتها مستغنیة عن المادة

١ـ ان کلیات الجواهر لها تعین عقلی وابهام خارجی ، فان وجود کل کلی فی العقل مختص به لایشارکه غیره فیه یشترك فیه جمیع افراده الخارجیة ، فکل کلی من الجواهر العقلیة یکون مشارا الیه بالاشارة العقلیة بحسب التعین العقلی و وجوده فی العقل ، واما من حیث ابهامه الخارجی فلایقبلها ، فالقائل قد خلط بین الابهام الخارجی والتعین العقلی ، فتدبر

(اسماعیل ره)

وانما الحاجة لها الى المادة من حيث تشخصها و ليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها ، فما هو اصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و ما هو لغيره فهو عرض .

واما الكليات والصور الذهنية ، فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف و ان كانت حدودها و معانيها الجوهرية حاصلة فى العقل ، و الجوهر محمول عليها لا بالحمل الشايع الصناعى فلم ينقدح اشىء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر .

لكنا نجيب عن الاول : بان الجوهر الصورى وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهية متحدة مع التشخص فى نحو من الوجود اتحادا بالذات ، صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصى لغيره .

وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه ، فان مهية الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات ، فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها مما يوجد مفتقرا الى موضوع عقلى قائما به ، فتكون عند وجودها الذهنى موجودة لغيرها ، فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر فى جميع افرادها الشخصية التى يحمل عليها معنى الجوهرية اويشمل فى ذواتها عليه .

ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددى منه يقبل صفات متقابلة كالسواد و البياض للجسم والرجاء والخوف فى النفس .

فان قلت : الظن الواحد قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصولى عرض . فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر فى هذا الوصف .

قلت : المراد تبدل تلك الصفات المتضادة فى انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج ، والصدق والكذب من الامور النسبية ، فالظن الصادق اذا كذب كان لتغير الامر الخارج عنه ، فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق ،

وهذا ایضامن الخواص الغیر الشاملة ، فان الجواهر المفارقة لاتتغیر فیها و العالم العقلی مصون عن التبدل و التجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والاثبات ، وانما القابل لشیء منها هو مادون ذلك العالم كالعالم النفسانی السماوی ، فان فیه كتاب المحو و الاثبات لتطرق النسخ والتبدیل فی النفوس لقوله تعالی : یمحوالله مایشاء و یثبت و عنده ام الكتاب .

ولایتوهمن ان الكلی من الجوهر الذی عندهم من الجواهر الثانیة او الثالثة مما یتغیر لاجل كونه محمولا علی الابیض تارة وعلی الاسود اخری ، لان ذلك لمطابقته للمختلفات لاالتغیره بالذات فی صفة من الصفات ، فالكلی یشتمل علی كل شخص و لیس بحق ان كل شخص منه ابیض و كل شخص منه اسود ، فلایتغیر الجواهر الثوانی ، والثوالث من جهة ما هی ثوان و ثوالث اعنی الانواع و الاجناس . كما لایتغیر المفارقات بالفعل ولا یتوهمن ان هذه الخاصیة توجد فی الاعراض بواسطة ان تتخیل ان اللون المطلق یجوز كونه سواداً و بیاضا ، فتغیر من السواد الی البیاض ، و ذلك لان البیاض اذا بطل فصله بطلت لونیته ، لانهما مجعولان بجعل واحد ، فاذا زال لون زال بتمامه وحصل لون آخر ولیس یجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه ، لان ذلك غیرممكن التحقق فی النوع البسیط واللون المطلق العقلی نسبته الی الجمیع سواء .

وما اشتهر من ان فی الجنس استعداداً لوجود الفصول ، فذلك انما یصح فی جنس الانواع المركبة لابماهو جنس بل بماهو مأخوذ مادة .

و قد علمت الفرق بین الاعتبارین فیماسبق ، فلواطلق فی جنس البسائط انه مما یقبل الفصول ، فمعناه ان الوهم یمكنه ان یجرد الطبیعة الجنسیة كاللونیة مثلا ، فینسبه الی ای الفصلین شاء كالقابضیة للبصر والمفرقیة له علی ان ماعد من خواص الجوهر هوالقبول الخارجی لامرین متقابلین یعرضان لقابل واحد ولوان الكلی بماهو كلی یقبلهما لكان كل لون سوادا او بیاضا ولوكانت طبیعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لاسوادا كذا لوقبلت البیاض كانت مبیضة لابیاضا ، فلم یكن فی الوجود سوادما

و لابياض ما ولوكانا لم يكونا معا ، بل على التعاقب في الوجود و كثيراً ما يقع الغلط من الاشتباه ، بين الوحده العددية ، والوحدة المعنوية .

فصل (٧)

في استحالة ان يكون موجود واحد جوهراً و عرضا

هذا الحكم ممايعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الاخر والشيء و سلبه لايصدقان على شيء بدبهة ، فان مفهوم العرض الموجود في موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع ، فلا نعني بالجوهر الا مالا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اى موضوع كان ، فالشيء الواحد يستحيل ان يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلك قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و لهم وجوه تمسكوا بها .

احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض ، فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا .

وقد اجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول و على التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي .

و يمكن ان يقال في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كمامر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عندالتحليل ، فلوكان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود مايتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجودالعرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود ، لانه يحمل عليه حمل هوهو .

واما عند التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الي الجنس حينئذ نسبة الصورة الي المادة لانسبة العرض الي موضوعه ، فيكون

الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها وتعينها الى تلك الصورة اذالمبهم لاوجود له بالاستقلال ، وكذا الحال في فصول المركبات واجناسها الاان لهافي الخارج ايضا تعدداً في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لاعرضا وموضوعا .

وثانيها : ان الصورة موجودة في حامل الصورة لاكجزء منه فكانت عرضا و كانت في الجوهر المركب منهما جزءمنه وجزء الجوهر جوهر ، فكان امرواحد جوهراً وعرضا .

والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولافي المركب ايضا كذلك على ماقرروه ولاوجود لهافي غيرهذين ، فلايكون عرضا اصلالعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع ، فيكون جوهراً في ذاتها مطلقا .

وثالثها : ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر ، فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هوحار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها ، فهي تكون جوهراوعرضابالنسبة الى الامرين .

والجواب ان الحرارة ان اريدبها الطبيعة النارية الغيرالمحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودهافي الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع ، بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريدبها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لافي النار ولافي غيرها الابمجرد الفرض والاعتبار .

ورابعها : (١) ان العرض في المركب كجزء منه فلايكون عرضا فيه و كل

١ـ لافرق بينه وبين الثالث الابالعموم والخصوص وبيان جوهرية جزءالمركب الجوهري فانه بين في الثالث بانه جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر وفي الرابع بان جزء الجوهر لايكون عرضافيه ومالايكون عرضافهوجوهر ، فتدبر .

(اسماعيل ره)

مالا یکون عرضا فی الشیء کان جوهرا فیه لکنه بالنسبة الی القابل له عرض فالشیء الواحد یکون جوهرا و عرضا .

والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بین مفهومی الجوهر والجوهری ، و کذا بین مفهومی العرض والعرضی ، فان الاخیرین اعنی الجوهری والعرضی امران نسبیان ، والاولان امران حقیقیان ، فکما ان الجوهر دائما فی ذاته لا یتغیر جوهریته بالقیاس الی شیء بل لانه فی نفسه غیر مفتقر الی موضوع اصلا ، فکذا العرض فی نفسه لا بالقیاس الی شیء .

واما العرضیة او الجوهریة ، بمعنی کون الشیء عرضیا ، ای خارجیا محمولا او جوهریا ای ذاتیا ، فذلك مما یکون بنائه علی احد هذین الاعتبارین واحدی هاتین النسبتین ، اعنی الدخول فی شیء والخروج عنه ، فههنا احتمالات ، فان شیئا واحدا یجوز ان یکون عرضا فی نفسه وعرضیا لشیء ویجوز ان یکون عرضا فی نفسه وجوهریا لشیء وان یکون جوهرا فی نفسه وجوهریا لشیء اوجوهرا فی نفسه وعرضیا لاخر کالانسان بالقیاس الی الضاحك ، ویحتمل ایضا ان یکون شیء واحد عرضا فی نفسه وجوهریا وعرضیا لشیئین آخرین کالبیاض ، فانه عرض فی نفسه وعرضی بالقیاس الی الجسم القابل وجوهری بالقیاس الی المرکب منهما وان یکون شیء واحد جوهرا فی نفسه وجوهریا وعرضیا بالقیاس الی آخرین کالحیوان ، فانه جوهر فی نفسه وجوهری للانسان ، وعرضی للماشی

فقد انکشف ان مجرد کون الشیء فی المرکب جزء له لا یوجب کونه جوهرا الا اذا لم یکن مهیته محتاجة الی الموضوع ، فان کانت مهیته مفتقرة الی الموضوع فهو عرض ، سواء کان جزء للمرکب ام لا وما وجد فی کلام القوم ان جزء المرکب الجوهری جوهر (١) فهو مشروط بان یکون المرکب ذا طبیعة واحدة

١- فان المرکب الطبیعی لابد ان یکون بین اجزائه حاجة لا علی وجه دائر فلا یمکن تحقق الترکیب الطبیعی من العرض وموضعه ، فان العرض وان کان محتاجا الی الموضوع لکن←

لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لامزيد عليه .

فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لان غرضه مجرد السلوك الى مطلوبه و تحصيل مالايتم الواجب من مطلوبه الابه و ازالة الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهدة مع الشياطين و المدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لاالاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث .

عقدة و حل

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مراراً كثيرة في كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال : ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ماحل في شيء ، فانه يكون لذلك الحال اعتباران في محل و اعتباران في المجموع .

اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء و من شرط العرض ان لا يكون جزء ، و اما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو = اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه اولايعقل ، والاول باطل لوجهين .

احدهما : ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل .

الثاني : ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها ، فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة ، فحينئذ لايكون الهيولى مشتركة ، هذا خلف ، فيكون الحال

= الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لاطبيعيا ، ومن ههنا ظهر ان الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتباري وبين المركب الطبيعي فلاتغفل .

(اسماعيل ره)

جوهرا وعرضا ، وهذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهراً و عرضا .

واما حلها فبنذكر ماسلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره

اما اولا : فلانه خلط بين الجوهر و الجوهري اعني الذاتي و بين العرض و العرضي اعني الخارج عن الذات ، فاستدل على جوهرية كل ماحل في موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا .

والحق ان جزء المجموع لايكون عرضيا له لا انه لايكون عرضا في نفسه ، فلايوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرا في نفسه بل كونه جوهرياً لغيره ، فلامنافاة بين كون الشيء عرضاً في نفسه جوهرياً لغيره .

و اما ثانياً : فقد وقع الخلط والاشتباه ايضاً بين حال الشيء في نفسه وبين حاله منتسباً (ظ) الى غيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك باطل ، فان عدم كون الشيء عرضياً لايوجب كونه جوهراً ، اذليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي ، فلايثبت من نفي كون الشيء عرضياً الا كونه ذاتيا ، و ليس كل ذاتي جوهراً في نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد و ليست جوهراً .

و اما ثالثاً : فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة و المحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة وصورة ، وليس كل مايطلق عليه لفظ الدور ولو بالاشتراك مستحيلا ، انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا لا على غيره وان اطلق لفظ الدور عليه لغة و عرفا .

و اما رابعاً : فلما سيجيء من اثبات ان الماده مفتقرة في تقومها الى نوع من الصور اى نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شيء من الاعراض نحواً من الافتقار .

وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة و بين كونه عرضا فالعرض

طبيعة ناعتية لايمكن قوامها الا بالمحل .

واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها ولوازم وجودها الخارجي .

فليكن هذا آخر ماقصدناذكره من خواص الجوهرية والعرضية

تم المجلد الاول من

السفر الثاني و يليه

المجلد الثانى

انشاءالله



فهرس ما في هذا الجزء